केनोपनिषद्

KENOPANIṢAD

(With Eng. Translation, Paraphrase, Padabhāṣya, Vākya-bhāṣya, editor's own commentary in Sanskrit, English Exposition, copious notes in English with extracts from other commentaries, Bengali Translation and Exposition in Bengali, Appendices.)

PREFACE BY

Dr SATKARI MOOKERJEE, M. A., Ph.D

AND

EDITED BY

Dr SITANATH GOSWAMI, M.A (Gold Medallist),
D.Phil., Vedānta-Vyākaraṇatīrtha, Reader, Jadavpur University, Editor of Īśopaniṣad, Author of Vedāntadarśane Paramārthatattva etc.

FIRST EDITION

JUNE, 1954

Sole Distributors

SANSKRIT PUSTAK BHANDAR,
38, CORNWALLIS STREET,
CALCUTTA-6.

Published by
S. P. Bhattacharjee
4/1, Kumartuli Street,
Calcutta-5.

PRICE :—	*Ordinary Edition*	*Rs.*	5·50 *nP*
	Library Edition	*Rs.*	7·50 *nP.*

Printed by
D. P. MITRA,
AT THE ELM PRESS,
63, Beadon Street, Calcutta—6.

उत्सर्गपत्रम्

अशेषशास्त्राध्यापकाचार्यवर्यस्वर्गतमहामहोपाध्याययोगेन्द्रनाथबागची-
तर्कसांख्यवेदान्ततीर्थडिलिट्महोदयानां श्रीचरणेभ्यो
भक्त्या समर्पितेयम्

वितरति खलु विद्यां यः सदैवादरेण
गणयति न कदाचित् पाठने क्लेशलेशम् ।
अपनयति सदैवाज्ञानराशिं मदीयं
स हि मम गुरुरेकः पूज्ययोगेन्द्रनाथः ॥

वेदान्तेषु प्रथितयशसो येऽद्य वङ्गेषु सन्ति
त्र्यय्यन्तेषु प्रवचनकृतामुत्कले वा विहारे ।
हित्वा तेषामथ कतिपयान् सर्व एवाधुनात्र
योगेन्द्राणां पदकमलगास्ते नु जाता वरेण्याः ॥

पठेद् बौद्धशास्त्रं गुरुं किं न लब्धोऽ-
भ्यसेद् योगतन्त्रं किमु न्यायशास्त्रम् ।
इयाद् दण्डनीतीरथो पूर्वतन्त्रा-
ण्यलं चिन्तयासौ स योगेन्द्रनाथः ॥

सर्वतन्त्रस्वतन्त्राश्च गुरवः शास्त्रमूर्तयः ।
संशयांश्च निरस्यन्ति शास्त्रजानिशं मम ॥
पृष्टश्चेत् कथमद्यासौ शिक्षयेत् स्वर्गतोऽपि मन्
श्रूयतां वच्मि तत्राह रहस्यं मद्गुरोरिदम् ॥
'यदा कोऽपि हि सन्देहान् लभेतात्र दुरुत्तरान् ।
तदैवासौ स्मरेद् भक्त्या श्रीगुरोश्चरणं ननु ॥'

केनोपनिषदो व्याख्या साधिता कृपया गुरोः ।
अर्पिता गुरवे सैव ममैवानन्दकारणम् ॥

CONTENTS

——o——

PREFACE

Dr Sitanath Goswami, Reader in Sanskrit of Jadavpur University, has already made his mark in the academic world by his original monographs and critical edition of Īśopaniṣad. He is a fastidious scholar and not satisfied with superficial understanding of text and problems. In interpreting the Īśopaniṣad he has thoroughly exploited all the commentaries available in print, though he follows in the main the commentary of Śaṅkarācārya. It gives me unqualified pleasure to note that he has achieved thorough success in his first venture. This shows that he has been able to make this intricate text intelligible to the students for whom he undertook this not-at-all an easy task. He is now bringing out a critical edition of the Kenopaniṣad which also presents considerable difficulties almost at every step by its abstruse style and peculiar mode of presentation. It admits of no doubt that but for Śaṅkarācārya's bhāṣya this Upaniṣad would have been left untouched by a modern scholar because of the textual difficulties and apparently contradictory statements. I am optimistic that like its predecessor the present edition of Dr Goswami will be welcomed in our present academies as an illuminating contribution. It may not be out of place to remark in this connexion that Dr Goswami has started under the most remarkable auspices in the scholastic area. Though born in a Vaiṣṇava family, he read the classics of Advaita Vedānta sitting at the feet of our *guru* the late Mahāmahopādhyāya Dr Jogendranath Bagchi D. Litt., of hallowed memory. I also have had the

unique privilege of giving him a schooling in the modern methods of research. It comforts me at the fag end of my career to see reason for the belief and hope that Dr Goswami will keep the torch of culture, which was handed over to us by our revered *guru*, fully ablazed in its undimmed glory.

In the Kenopaniṣad the problem of self-realisation is approached from the standpoint of epistemology. The Self is the Brahman, the Absolute. This is the burden of Vedānta. But do we know our self ? Everybody is familiar with the idea that he is the subject of all knowing, feeling and willing. It is also plain that the Self is not unknown either. Nobody doubts his own existence nor is he sure that he is other than the knower. Descartes started his philosophical enquiry from the standpoint of doubt. He would not accept anything as true and real if it was assailed by doubt. But he could not doubt his own existence and that he was doubting. But is this self-knowledge sufficiently true ? This problem is broached in the first two khaṇḍas. In the third section the vanity of the empirical knowledge of the Self is demonstrated and in the fourth the way of the Self-realisation is inculcated.

Dr Satkari Mookerjee, M. A., Ph. D.
Director, Nava Nālandā Mahāvihāra

INTRODUCTION

Kenopaniṣad belongs to the *Talavakāra Brāhmaṇa* of *Sāmaveda*. This *Talavakāra Brāhmaṇa* is commonly known as *Jaiminīya Brāhmaṇa*. Jaimini is believed to be the *guru* of Talavakāra and the Brāhmaṇa is named after them. Some scholars think that *Talavakāra Brāhmaṇa* is a part of *Jaiminīya-Brāhmaṇa*[1]. However, *Jaiminīya Brāhmaṇa* contains five *Kāṇḍas*[2], of which the fourth is called *Jaiminīya-Upaniṣad Brāhmaṇa*. This *Talavakāra-Upaniṣad* or *Kena-Upanisad* forms the tenth *anuvāka* of the fourth chapter of this *Jaiminīyopaniṣad Brāhmaṇa*. As we find in the edition by Hanns Oertel, JUB.[3] consists of four chapters (*adhyāya*). Each *adhyāya* comprises a few *anuvākas* and an *anuvāka* contains some *khaṇḍas*. All the *khaṇḍas* of all the *anuvākas* of the four *adhyāyas* of JUB. taken together come to a total of 145. The tenth *anuvāka* of the fourth *adhyāya* of JUB. contains the *khaṇḍas* numbering

1. "जैमिनीय ब्राह्मण को बहुधा तलवकार ब्राह्मण भी कहा जाता है। जैमिनि गुरु था और तलवकार शिष्य था। ब्राह्मण क्यों उन दोनों के नाम से पुकारा जाने लगा, यह विचारणीय है। सम्भव है कि जैमिनीयों की अवान्तर शाखा तलवकार है।"—वैदिक वाङ्मय का इतिहास, प्रथम भाग, २१८ पृः।

2 Dr Raghuvīra and his son Dr Lokeśacandra have edited Jaiminīya Brāhmaṇa only upto the third Kāṇḍa.

3 Journal of the American Oriental Society, vol. xvi. Published from New Haven MDCCCXCVI, Article IV.

135-138 i. e. 4.18-4. 21. But the *khaṇḍas* 139-145 do not belong to Kenopaniṣad and Dr Burnell is mistaken in holding—"The *Kena-Upaniṣad* comprises the 135-145 *khaṇḍas* or the tenth *anuvāka* of a chapter." But it is Dr Burnell who first informs Prof. Max Müller of his discovery of a Ms. of Jaiminīya Brāhmaṇa[1]. Prior to that the meagre information supplied by Śaṅkara[2] and his commentator Ānandajñāna[3] was 'to be taken only on trust, because no Brāhmaṇa was known containing the Upaniṣad.' Dr Burnell writes to Max Muller in his letter dated 8th Dec., 1878—"My Ms. of the Talavakāra Brāhmaṇa agrees, as regards the contents, exactly with what Śaṅkara says, but not in the divisions. He says that the Kenopaniṣad begins the ninth *adhyāya* but it is not so in my Ms."[4]

For a clear understanding of the relation between Jaiminīya Brāhmaṇa. JUB. and K. U. we propose to present a table on the following page.

Talavakāropaniṣad is so called because it forms a part of TLB but the appellation Kenopaniṣad may be

[1] A discussion on Talavakāra Brāhmaṇa with the narration of a legend by A. C. Burnell Ph. D. will be found in Indian Antiquary, vol, xiii, P. 16. Another article in the same issue (P. 21) by Prof. W. D. Whitney of New Haven will throw much light on this Brāhmaṇa.

[2] See Padabhāṣyam, P. 25, line 8-9.

[3] "केनेषितमित्यादिका तलवकारब्राह्मणोपनिषद् व्याचिख्यासुर्भगवान् भाष्यकारः...."—AG. under ŚPB.

[4] SBE, VOL. i, Part I, Introduction.

JB or TLB

- Kāṇḍa I
- Kāṇḍa II
- Kāṇḍa III
- Kāṇḍa IV =JUB or TLUB (contains 4 adhyāyas, 42 anuvākas and 145 Khaṇḍas)
- Kāṇḍa V =Ārṣeya B.

Kāṇḍa IV:

- Adhyāya I contains 18 anuvākas and in all 60 Khaṇḍas i. e. Khaṇḍas 1—60
- Adhyāya II contains 5 anuvākas and in all 15 Khaṇḍas i. e. Khaṇḍas 61—75
- Adhyāya III contains 7 anuvākas and in all 42 Khaṇḍas i. e. Khaṇḍas 76—117
- Adhyāya IV contains 12 anuvākas and in all 28 Khaṇḍas i.e. Khaṇḍas 118—145

Adhyāya IV:

Anuvāka I	Anu. II	Anu. III	Anu. IV	A. V	A. VI	A. VII	A. VIII	A. IX	A. X	A. XI	A. XII
contains 1	1	1	1	1	3	2	5	2	4	5	2
Khaṇḍa	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.	Kh.
i. e. 4.1	i.e. 4.2	i e, 4.3	i.e. 4 4	i.e.4 5	4.6-8	4.9-10	4.11-15	4.16-7	4.18-21	4.22-26	4.27-8
or	or	or	or	or	or	or	or	or	or	or	or
118	119	120	121	122	123-5	126-7	128-32	133-4	135-38	139-43	144-4

attributed to the first word (केन meaning 'by whom' this Upaniṣad.[1]

Prof. Bloomfield in his monumental work, A Vedic Concordance, has arranged alphabetically all the quarters of all stanzas and the beginnings of all prose passages of formulaic character of the entire Vedic literature available in his time. He has referred to JUB. in his 'Explanations' but it remains inexplicable why the learned Professor has totally dropped this Kenopaniṣad from his work. Is it theer carelessness ? Or, is there any principle behind ? Perhaps his disciples will be able to answer. It is also remarkable that Kenopaniṣad has not found place in his "Abbreviations."[2]

This small Upaniṣad poses serious problems which can be solved only by persistent researches. We come to

---

[1] It is also called केनेषितोपनिषद् for the first two words of this Upaniṣad. cf. ईशोपनिषद् and ईशावास्योपनिषद्.

[2] By a study of the Concordance and JUB edited by Hanns Oertel we have noticed that Bloomfield has not totally excluded the fourth *adyāya* of JUB in which K. U. occurs. Verses as त्र्यायुषं कश्यपस्य (iv. 3. 1) and येऽस्मत्: पूर्वे (iv. 3. 3) have been referred to whereas the verse आयुर्माता मतिः पिता (iv. 1. 7) of the same *adhyāya* is dropped. We cannot understand the principle in selecting the verses of JUB. since the verse मयीदं मन्ये भुवनादि सर्वम् (III. 17. 6) is not mentioned but उतैषां ज्येष्ठ उत वा कनिष्ठः (III. 10. 12) is accepted for reference in the Concordance. The reason that Bloomfield has not followed the edition of Hanns Oertel is not at all tenable inasmuch as Bloomfield himself has referred to this very edition in his "Explanations".

know from Colebrooke's Miscellaneous Essays that there is one *Kenopaniṣad* belonging to Atharvaveda. He also informs us of the existence of the *bhāṣya* of Śaṅkara on this Atharvavedic *Kenopaniṣad.*[1] He says in the foot note—"Here, as in other instances, I speak from copies in my possession." Weber, in his Indische Studien,[2] has recorded every single insignificant reading differing from the celebrated Sāma recension of *Kenopaniṣad.* We have discussed a few readings of Atharva recension in 'Notes' and have appended all the variants of Atharvanic *Kenopaniṣad* relying on Weber's Indische Studien.

Although Colebrooke has referred to a *bhāṣya* of Śaṅkara on the Atharvanic *Kenopaniṣad*, we have not yet been able to go through any manuscript of the said work, not to speak of any published edition. We have seen two *bhāṣyas—Padabhāṣya* and *Vākyabhāṣya*—of *Kenopaniṣad* which are generally attributed to Śaṅkara. But none of the editors has been found to hold any of them as a commentary on Atharvanic Kenopaniṣad. Further, the difference in reading between these two Upaniṣads commented upon by Śaṅkara is not at all consonant with the reading of Atharvanic *Kenopaniṣad.*

---

[1] "The Keneṣita or Kena Upaniṣad, is the thirty-seventh of the Ātharvaṇa, and agrees, almost word for word, with a treatise bearing the same title, and belonging to a Śākhā of the Sāmaveda. Śaṅkara has, however, written separate commentaries on both, for the sake of exhibiting their different interpretations. Both commentaries have, as usual, been annotated."—Miscellaneous Essays by H. T. Colebrooke., vol. I, Second Edition, p. 97.

[2] Indische Studien by Dr Albrecht Weber, vol. II, Berlin, 1853, Pp. 182-84.

Now another problem is—What is the exact number of mantras in K. U. ? In our edition the number is 34 :—the first *khaṇḍa* contains 8 *mantras*, the second one 5, the third 12 and the fourth 9. But there are many editions where m. 1.3 terminates with अनुशिष्यात् and with अन्यदेव तत् etc. begins the next *mantra*. Thus the number of *mantras* in those editions comes to 35. It is very difficult to ascertain the correctness or otherwise of one edition or the other. Again an edition by Śrīdhara Śāstrī Pāṭhaka with the commentary of Digambarānucara shows an altogether new arrangement of *mantras* and the number comes down to only 13 ! The readings are in some places very strange and that is why we have generally avoided any serious deliberation on this edition.

There are at least two mantras which are treated by some editors as verses and by some others as prose passages. यदि मन्यसे etc. (m. 2.1) is considered to be in prose by most of the editors and even a casual reading will bear out this view The last mantra of the second khaṇda i.e. इह चेदवेदीद् etc. (m. 2.5) is obviously in verse but strangely enough JUBHO reads it as a prose passage. However, we have discussed the metre of each and every verse of K U. in Appendix D.

Now we are to deal with a highly controversial question—Do the *bhāsyas*, *Padabhāsya* and *Vākyabhāsya*, come from the single pen of Śaṅkarācārya ? Some modern scholars answer in the negative. The reasons advanced by them may be summed up as follows :—

(i) Same reading of K. U. has not been accepted by the authors of the two *bhāsyas*. The reading नाहं मन्ये (m. 2. 2) of *Padabhāṣya* differs in *Vākyabhāṣya* as नाह मन्ये. Had these commentaries been written by one single person, there could not have arisen such variant readings.

The defence of the change of opinion of Śaṅkara is hardly tenable as that would asperse with the unstability of the understanding of Śaṅkara.

(ii) The interpretations of some expressions in VB. differ from those in PB. e. g. प्रेषितम् (m. 1.1), श्रोत्रस्य श्रोत्रम् (m. 1.2), विचित्य (m. 2. 5), यस्यामतम्. etc. (m. 2.3), यथैतदनुशिष्यात् (m. 1.3).

(iii) Sometimes the interpretations in VB. are opposed to those in PB. e. g. प्रतिबोधविदितम् (m. 2.4), अब्रूम (m. 4.7) etc.

(iv) The reference to *S'ruti* is fewer in VB. in comparison with that in PB. The *bhāsya* with less reference to *S'ruti* cannot be written by Śaṅkarācārya, the staunch follower of Śruti.

(v) Why should Śaṅkara write a second *bhāṣya* of this Upaniṣad only when no other Upaniṣad is found to have been commented upon twice? So this VB., attributed to Ś., must be composed by somebody else holding the rank of Śaṅkarācārya and later on it was palmed off as the work of the first Śaṅkarācārya.

In answer to the first argument put forward by the opponents we may hold that Śaṅkara commented upon the two different recensions of K. U. As regards the reading of *S'ruti* there is no question of choice ; the reading handed down by tradition must be accepted *verbatim et litteratim*. Whenever there are variant readings, we must understand that the different readings belong to different branches (*S'ākhā*) of the Veda.[1] We cannot determine today the exact branches due to which the readings of K. U. in PB. and VB. differ. But that there

[1] "मन्त्रेषु पाठभेदः शाखाभेदेन व्यवस्थितः" - Sāyaṇa's Introduction to RV. विधिप्रामाण्य.

is more than one recension of K. U. is proved by the discovery of Atharvavedic K. U.

We cope with the second charge by observing hat these interpretations in VB. are not at all inconsistent with those in PB. We have discussed those while explaining the relevant mantras.[1]

The third objection also has been overcome in due places.[2]

The fourth point raised by the opponents is not very strong as there can be no proportional calculation of the extent of a *bhāṣya* and the number of *S'rutis* quoted therein. Still we answer to this objection of the opponents only to pay them back in their own coin. In the Ānandāśrama edition of K. U. we have counted the lines of PB. as 517 and the number of *S'rutis* (other than K. U.) quoted is about[3] 54. In VB. 38 *S'rutis* have been referred to in 4:0 lines. So there is no serious misproportion in VB. If this is not deemed a satisfactory proportion for Śaṅkara's writings, we would put up the case of Īśopanisad where only 18 *S'rutis* have been quoted in

[1] For प्रेषितम् see *Vivaraṇam,* m. 1.1., para 7 ; for श्रोत्रस्य श्रोत्रम् see *Viva.*, m. 1.2., para 8 ; for विचित्य see Notes, m. 2.5 ; for यस्यामतम् etc. see *Viva.*, para 6 ; for यद्येतदनुशिष्यात् see *Vivq.*, para 3.

[2] For प्रतिबोधविदितम् see Notes, m. 2.4 ; for अब्रूम see Notes, m. 4.7 under ब्राह्मीम्, अब्रूम.

[3] We say 'about' as there are some expressions in Śaṅkara's *bhāṣya* which are very much akin to *S'ruti.* Sometimes we may put quotation marks for small expressions and may brand them as Śruti. In our counting we have taken the middle course.

261 lines of *bhāṣya* ! Will the *bhāṣya* of Īśopaniṣad cease to be a composition of Śaṅkara ? Certainly not.

As to the fifth reason it may be maintained that Śaṅkara followed the two recensions for the two *bhāṣyas*. It is no reason that K. U. cannot have two bhāṣyas of Ś. only because other Upaniṣads are not found to have the same. The reason that the second *bhāṣya* of K.U. has been actuated by the absence of any discussion of any *mantra* of K. U. in the sūtras of Bādarāyaṇa is miserably weak inasmuch as none of the mantras of Īśopaniṣad has been discussed in the Brahmasūtra and still Śaṅkara has not commented upon this Upaniṣad for the second time.

An additional reason in favour of common authorship of these two *bhāṣyas* is that there are at least two ancient reliable commentators, Ānandagiri and Nārāyaṇa, who have positively vouched for the common authorship[1].

We want to draw the attention of the readers to the point that by a study of Śaṅkara's commentaries of the Upaniṣads it may be observed that while commenting Śaṅkara rarely changes the order of the words of the mantras. Therefore in bhāsya in the case of variant readings regarding the order of words of a mantra we have selected the reading where the original order has been maintained and generally any rearrangement of words has been deemed unauthentic. In this connexion we hold that variation in reading has been recorded in many places but some unimportant *variae lectiones* have been left out.

[1] "केनेषितमित्यादिकां सामवेदशाखाभेदब्राह्मणोपनिषदं पदशो व्याख्यायापि न तुतोष भगवान भाष्यकार: ..." AG. beginning of ŚVB.

"नारायणेन रचिता शङ्करोक्त्युपजीविना ।
अस्पष्टपदवाक्यानां केनेषितप्रदीपिका ॥"—

N. at the end of his commentary.

Now we initiate a much-debated question as to the import of the Kenopaniṣad. According to Advaitins the import of each of the Upaniṣads lies in one unqualified Brahman. But apparently this Upaniṣad propounds qualified Brahman and this view is unanimously adduced by the dualists who advance the following reasons in support of their statement :—

(i) The intial verse contains a question about the impeller of the sense organs. This impeller must have the attribute of impelling in him. Thus the attributeless unqualified Brahman cannot be held to be the import of this Upaniṣad.

(ii) The last two khaṇḍas of this Upanisad comprise a story which deals expressly with qualified Brahman. Thus this qualified Brahman, with which this Upanisad ends, is the purport.

(iii) The last mantra of the fourth khaṇḍa propounds the result of the knowledge of Brahman as *svarga* i. e. heaven. But the accredited result of the knowledge of unqualified Brahman is total emancipation from all bondage and attainment of eternal bliss. So qualified Brahman is the tenor of this Upanisad.

In answer to the first objection it is argued that this impeller of the senses is not an ordinary one and that in fact he never impels. (See *Vivaraṇam* of m̤. 1. 1, Para 6 & 7) Again in m. 1. 3 the teacher is clear in his exposition that this impeller cannot be known through the organs viz. the eye, the speech, the mind etc. i. e. he has no qualities for being cognized by these organs. The mantras 1. 4 to 1. 8 also propound this in a more perspicuous style. Thus the first charge of the opponents falls through.

Now the second animadversion is being grappled with. It is admitted that in the story the qualified Brahman is established. But this story is only purported to teach the futility of one's ego-sense and the necessity of the attainment of the qualities of self-control etc. (शमदमादि). But the gods either did not know this or forgot on proper occasions that one must give up this false egoism because all power emerges from one omnipotent God.

It is to be noted that the first two khaṇḍas dwell upon unqualified Brahman and the rest of the Upaniṣad proposes qualified Brahman. This is necessitated by an apprehension of the Śruti that the doctrine preached in the first khaṇḍa may be misunderstood by a beginner. By reading the portion तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते one may think that meditation of the gods Viṣṇu, Śiva etc. is totally prohibited. This prohibition is actually meant for those who have already reached a very high level in the realm of spiritual thinking. But ordinary men must not follow this inasmuch as this would lead to a disaster in spiritual field. A man of ordinary calibre must meditate upon the gods in order to pave the way to the stage of knowing unqualified Brahman. That is why meditation as "तद्वनमित्युपासितव्यम्" is categorically prescribed at the end of the fourth khaṇḍa.

Meditation or worship begins with the knowledge of the difference between worshipper and worshipped but ends in the absence of such difference. The worshipper in that final stage worships as "I am Brahman" (अहं ब्रह्मास्मि) etc. The Upaniṣads also speak volumes in favour of such *worship without difference* (अहंग्रह उपासना). All religious sects of India agree as regards this disappearance of the difference in the advanced stage.

In brief, those who cannot realise the proper meaning of the mantra नेदम् etc. should start with worship of gods. But finally one must come to the stage where there is no meditation. This is amply clarified by Ānandagiri, the commentator of *Padabhāṣyam*[1].

The third charge of the opponents is negatived by holding that here *svarga* connotes happiness and the word *jyeya* qualifying this *svarga* signifies greatest or supreme happiness. Release from eternal cycle of birth and death should be understood as real happiness. Thus total emancipation or *mokṣa* is intended by this expression. We have explained this by taking the above-mentioned Śruti as the result of knowledge. But it is often explained as a mere praise of knowledge and the praise need not be the exact result of something.

Thus the Advaitins tear all charges to shreds and prove that unqualified Brahman is the import of this Kenopaniṣad also.

There are six means by which we can determine the import of a particular dissertation.[2] They are :— unity of the beginning (उपक्रम) and the end (उपसहार), repetition (अभ्यास), novelty (अपूर्वता), result (फल), praise (अर्थवाद) and reasoning (उपपत्ति).

(i) The Upaniṣad begins with the question of one Brahman without a second. (cf. केनेषितम्—m. 1. 1). The

1 "उत्तमाधिकारिगोचरमविषयं ब्रह्मात्मताज्ञानं पूर्वत्रोक्तमुत्तरत्र तु मन्दाधिकारिगोचरं सगुणब्रह्मोपासनं वक्ष्यते"—A. G. under Introductory *bhāṣya* of the third khaṇḍa.

2 उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम् । अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये ॥—author not known but universally quoted in philosophical treatises.

question ends with the answer by the teacher as श्रोत्रस्य श्रोत्रम् i. e. the ear of the ear etc. is the one Brahman which is inquired about by you. Thus there is the unity of the beginning and the end of the pupil's question. Also see *Exposition* of m. 4.9.

(ii) There are many repetitions of one unqualified Brahman in m. 1.3, m. 1. 4, m. 1. 5. etc.

(iii) That Brahman is other than known and also other than unknown (अन्यदेव तद् विदितादथो अविदितादधि—m. 1.3) is completely new and cannot be comprehended by other means of knowledge (प्रमाण) because our experience shows that what is other than known must be unknown and vice versa. But Brahman is not so. Thus the third means viz. novelty is shown here.

(iv) 'Departing from this body one attains immortality' (प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति—m. 1. 2, 2 5) is the result of the knowledge of unqualified Brahman'. 'The limitless greatest heaven' (अनन्ते स्वर्गे लोके ज्येये—m. 4. 9) is also held to be the result but it is more a statement of eulogy than that of result.

(v) Attainment of long life, riches and fame are said to be obtained by the knowledge of this unqualified Brahman (इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति–m. 2.5). These are mere eulogies but not the results because the result of the knowledge of Brahman is far more superior.

(vi) If you cannot show your prowess even on a speck of straw, you are really powerless. Only Brahman is powerful as with His power you feel yourself powerful. This argument is presented by Umā Haimavatī[1] in

---

[1] "ब्रह्मणो वा एतद् विजये महीयध्वम् (m. 4.1.). Also cf. "एतत्-समातं ममायतो दह, न चेदस्य दग्धुं समर्थो मुञ्च दग्धृत्वाभिमानं सर्वत्र त्यक्तः etc." under ŚPB. of m. 3.6

m. 4. 1. Thus the sixth means is also in favour of the Advaitins i. e. unqualified Brahman is the purport of this Upaniṣad.

It should be maintained here in this connexion that this qualified Brahman propounded in the last two khaṇḍas of Kenopaniṣad is also called *Parabrahma.* This term is applicable to both unqualified pure immaculate Self and also to omnipotent and omniscient God. Omnipotent and omniscient God propounded in these two khaṇḍas is said to be ***Para*** in the bhāṣyas of Śaṅkara[1]. Śaṅkara also explains the word *Parabrahma* as qualified omnipotent Brahman in many places e. g. under Brahmasūtra 1. 2. 2.

One more point requires some clarification. How is it that omnipotent God assumes the form of Umā Haimavatī ? To this it is urged that God assumes innumerable unreal forms by virtue of His abnormal power called *māyā.* This is resorted to by Him only with a view to favouring His devotees.[2] Here the gods, Indra etc., were favoured by God and so they could learn this Supreme Knowledge through the preceptor, Umā.

[1] "ब्रह्मेति परो लिङ्गात्। न ह्यन्यत्र परादीश्वरान्नित्यसर्वज्ञात् परिभूयाग्न्यादींस्तृणं वज्रीकर्तुं सामर्थ्यमस्ति"—ŚVB., introductory *bhāṣya* of third khaṇḍa. Also cf. "ब्रह्म यथोक्तलक्षणं परम्"—ŚPB. 3. 1.

[2] "स्यात् परमेश्वरस्यापीच्छावशान्मायामयं रूपं साधकानुग्रहार्थम्" (Brahmasūtra ŚB. 1. 1. 20) and "कथं तर्हि देहग्रहणमित्युत्तरार्धेनाह प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय सम्भवामि प्रकृतिं मायाख्यां विचित्रानेकशक्तिमघटमानघटनापटीयसीं स्वां स्वोपाधिभूतामधिष्ठाय चिदाभासेन वशीकृत्य सम्भवामि।"—Madhusūdana under Gītābhāṣya 4. 6.

केनोपनिषद्

शान्तिपाठः

ॐ [1]सह नाववतु सह नौ भुनक्तु सह वीर्यं करवावहै।
तेजस्विनावधीतमस्तु मा विद्विषावहै॥
ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः॥

ॐ आप्यायन्तु ममाङ्गानि वाक् प्राणश्चक्षुः श्रोत्रमथो बलमिन्द्रियाणि च सर्वाणि सर्वं ब्रह्मौपनिषदं माहं ब्रह्म निराकुर्यां मा मा ब्रह्म निराकरोदनिराकरणमस्त्वनिराकरणं मेऽस्तु तदात्मनि निरते य उपनिषत्सु धर्मास्ते मयि सन्तु ते मयि सन्तु॥ ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः॥

---

[1] In most of the editions of K. U. this peace prayer is not found. In the editions of Ānandāśrama, Vāṇīvilāsa Press etc. both the mantras are quoted. Some hold that the former is for the Yajurvedins and the latter for Sāmavedins. But this view does not seem to be tenable. Again in the Muktikopaniṣad, where the peace chants of the Upaniṣads have been enumerated, we find that the second mantra has been selected for the Kenopaniṣad. (Cf. केनच्छान्दोग्यारुणि....जाबालदर्शनजाबालीनां सामवेदगतानां षोडशसंख्याकानामुपनिषदामाप्यायन्त्विति शान्तिः —मुक्तिकोपनिषत् १।४). However we do not drop this first mantra.

Eng. Tran.—Om. May (Brahman) protect us both. May (He) let us both enjoy (the fruit of knowledge). May we create in us both the power (to attain knowledge). May the subjects to be read by us, who are vigorous, become well-read. Let there be no *dislike* between us. Om. Peace, peace, peace.

May my limbs, speech, life-breath, eye, ear and strength and also all the senses grow exuberant. All is Brahman of the Upaniṣads. May I never repudiate Brahman. May Brahman never repulse me. May there be no repudiation (by me). May there be no repulsion of me. May those *dharmas* which are (embodied) in the Upaniṣads rest in me devoted to that Ā*tman.* Om. Peace, peace, peace.

Paraphrase—ॐ [ब्रह्म] नौ (आवाम्, शिष्याचार्यौ) सह अवतु (रक्षतु) । [ब्रह्म] नौ सह भुनक्तु (अन्तर्भावितण्यर्थोऽत्र भुजि, भोजयतु, विद्याफलमिति शेष) । [आवाम्] सह वीर्यम् (विद्यार्जन-सामर्थ्य) करवावहै । तेजस्विनौ (विभक्तिव्यत्ययः, तेजस्विनोरित्यर्थः, आवयोरिति शेषः) अधीतं (ग्रन्थजातमिति शेषः) अस्तु (भवतु, स्वधीत सुष्ठु अधीत भवत्वित्यर्थः) । [आवाम्] मा विद्विषावहै (विद्वेषं करवावहै) । ॐ शान्ति , शान्तिः, शान्तिः ।

ॐ मम अङ्गानि वाक् प्राणः चक्षुः श्रोत्रम् अथो (अथ) बलं सर्वाणि च इन्द्रियाणि आप्यायन्तु (वृद्धिं प्राप्नुवन्तु) । सर्वं (चराचरम्) औपनिषदम् (उपनिषत्प्रतिपादितं) ब्रह्म । अहं ब्रह्म मा निराकुर्याम् (प्रत्याचक्षीय, ब्रह्मण. प्रत्याख्यानं न कुर्याम्) । ब्रह्म मा (मां) मा निराकरोत् (निराकुर्यादित्यर्थः) । [मया] [ब्रह्मणः] अनिराकरणम् अस्तु । [ब्रह्मणा] मे अनिराकरणम् अस्तु । तदात्मनि (तस्मिन्नात्मनि)

निरते (व्यापृते) मयि उपनिषत्सु (धृता ति शेष.) ये धर्माः ते सन्तु । मयि ते (धर्माः) सन्तु (आवृत्त्याग्रहातिशयो द्योतित) । ॐ शान्तिः, शान्तिः, शान्तिः ।

S'āṅkarabhāṣyam—[1]सह नाववत्विति । सह नाववतु, **नौ** शिष्याचार्यौ **सह एव अवतु** रक्षतु । **सह नौ भुनक्तु** ब्रह्म भोजयतु । **सह वीर्यं** विद्यानिमित्तं सामर्थ्यं **करवावहै** निर्वर्तयावहै । **तेजस्विनौ** तेजस्विनोरावयोः **अधीतं** स्वधीतम् **अस्तु**, अर्थज्ञानयोग्यमस्त्वित्यर्थः । **मा विद्विषावहै**,विद्याग्रहण-निमित्त शिष्यस्याचार्यस्य वा प्रमादकृतादन्यायाद्विद्वेषः प्राप्तः, तच्छमनायेयमाशीः—मा विद्विषावहै इति । मैव नावितरेतरं विद्वेषमापद्यावहै । **शान्तिः शान्तिः शान्तिरि**ति त्रिर्वचन-मुक्तार्थम्[2]। वक्ष्यमाणविद्याविघ्नप्रशमनार्था चेयं शान्तिः । अविघ्नेनात्मविद्याप्राप्तिराशास्यते, तन्मूलं हि परं श्रेय इति ।[3]

Vivaraṇam—आत्मविद्या निर्विघ्नमधीताऽध्यापिता च स्यादिति शान्तिपाठ कर्तव्यः । उभाभ्यां गुरुशिष्याभ्यां ब्रह्म याच्यते । अविच्छेदाध्ययनसम्प्रदायरक्षणार्थं गुरोः शिष्यस्य च रक्षणमावश्यकम्,

---

1 We quote the Bhāṣya from T. U. 2 1.

2 S'. has explained this under T. U. 1. 1. as शान्तिः शान्तिः शान्तिरिति त्रिर्वचनमाध्यात्मिकाधिभौतिकाधिदैविकानां विद्याप्राप्त्युपसर्गाणां प्रशमनार्थम् ।

3 We have not yet been able to find out any authoritative commentary of this second Peace Chant. The beginning of this second Peace Chant is found in Pāraskara Gṛhya Sūtra 3.15 23.

अन्यथा केवलं गुरो रक्षणेऽध्येतुरभावादध्ययनं न प्रचलेत्तथा च केवलं शिष्यस्य रक्षणेऽध्यापकाभावादतिगूढाया आत्मविद्याया लाभोऽसम्भवी । अतश्च सम्प्रदायाविच्छेदायोभयोः शिष्याचार्ययो रक्षण प्रार्थ्यते । गुरुः शिष्यश्च यथा विद्याफल भुञ्जीत तथा ताभ्यामाशास्यते । गुरुश्च शिष्यस्य बुद्धिमेधादिकमालोक्याध्यापने कृतादरः स्यात्तथा शिष्योऽपि गुरोरनलसोपदेशादध्ययने सदैवोन्मुखः सन् प्रवर्तेतेति गुरुशिष्ययोर्मिथो वीर्यकरण सामर्थ्यसम्पादनम् । गुरुणा यदधीत तत् स्वार्थप्रकाशक-मस्तु, शिष्यस्याध्यापने कोऽपि क्लेशो मा जनि, शिष्येणापि यदधीतं तत् स्वयमेव पुनरूहापोहादिना वृद्धिं गच्छेदिति । न हि गुरु शिष्य-वत्सलः कदापि शिष्य प्रत्यन्यायमाचरति, न वा कथमपि शिष्यो गुरुं प्रति, तथापि केवलमनवधानवशाद् यदि कथमप्यन्याय आचरितः स्यात् सोऽतीव दुःखकारणं, तेन च परस्पर विद्वेषोऽपि जायेत । अतोऽत्र शिष्याचार्याभ्यामुभाभ्यामेव तादृशस्यानभिप्रेतस्य विद्वेषस्यापाकरणं प्रार्थितम् ।

रोगादिराध्यात्मिको विघ्नः, विद्युद्वज्रादिराधिदैविक, गृहपतनादि-राधिभौतिक इति विघ्नत्रितयशान्त्यर्थं शान्तिरिति त्रिर्वचनम् ।

अध्येता प्रार्थयते यत्तस्य सर्वाण्यङ्गानि कृत्स्नानि चेन्द्रियाणि बल च वृद्धिं गच्छन्तु । यदिदं पृथिव्यां तत् सर्वं खलु ब्रह्मैव । ब्रह्म चोपनिषत्सु प्रतिपादितम् । न खलु कदापि ब्रह्म प्रत्याख्यातव्य नापि च ब्रह्मणाहं प्रत्याख्येयः । ब्रह्मणो जीवस्य च योऽय सम्बन्ध सोऽच्छेद्यो भूयात् । शमदमादयो ये धर्मा उपनिषत्सु प्रतिपादितास्ते सर्वे एवाध्येतरि मयि सन्तु यतोऽहमध्येता सदैवात्मन्येव निरतः सन्नात्मत-त्त्वमेव ज्ञातुमिच्छामि । आत्मप्रेप्सोर्न विद्यते बाह्याकाङ्क्षेति बाह्येऽनित्ये वस्तुनि वैराग्यादधर्माचरणस्य प्रसङ्ग एव नास्ति । धर्मलाभार्थमाग्रहातिशयात्ते मयि सन्त्वित्यावृत्तिः । शान्तिरिति त्रिर्वचनस्य हेतुरुक्त एव ।

Exposition—Both the teacher and the pupil are simultaneously chanting this mantra for averting any evil that may befall and obstruct their sacred pursuit of attaining the Supreme Knowledge. They pray to Brahman who should protect them and bestow the good result accruing from the study of the Upaniṣad. May the preceptor get enthused by the quick grasp of ideas by the pupil and may the pupil also learn a lot due to the tireless effort of the teacher. Thus they may co-operate with each other and make their learning successful. Let this lesson of the two, who have already grown vigorous, become well-read so that they understand them fully. Inspite of their affection and esteem they may sometime misunderstand them and may behave wrongly due to inattention. So they pray that they may not dislike each other. In order to avoid the three sorts of evils they chant the word 'Sāntiḥ' thrice.

The reader of the second verse is praying to Brahman so that his body, mind and senses develop fully. He may grow strong and vigorous. Eveything in this world is nothing but Brahman, which is propounded in the Upaniṣads. May the reader not repudiate the superiority of Brahman, neither may Brahman repulse or refuse the reader. Let there be an inseparable relation between the two. May this reader, who has devoted his whole attention to Brahman or Ātman—rather who remains in Brahman—,win all those virtues (*dharma*) which ar

mentioned in the Upaniṣads. In earnest desire for attaining these virtues, the words viz. *te mayi śantu* have been repeated.

NOTES

ॐ—This word has a special significance which cannot be explained easily. It is a symbol of Brahman. Again it has been interpreted sometimes as the combination of the three letters viz. अ, उ & म्. There is a fourth *mātrā* which is called नादबिन्दु. अ stands for Brahman, the creator, उ for Viṣṇu, the protector and म् for Maheśvara, the destroyer. This syllable is uttered both at the beginning and at the end of a mantra. It is, according to some, an abridged form of सोऽहम्, the words of Upaniṣadic realisation. When सोऽहम् is bereft of the two consonants, it becomes स् ओ ह् अम् > ओ अम् > ओम् or ॐ

सह—together i.e. both. It also means 'at the same time'. Sāyaṇa under TA. 8.1.1. interprets "एककालीनत्वमुभयोरपि रक्षणे सहभाव.'.

नौ—alt. form of आवाम्, acc. dual of अस्मद्, meaning we two (the teacher and the pupil). These alternative forms of अस्मद् and युष्मद् cannot be used at the beginning of a sentence or a quarter of a verse (pāda). cf. अनुदात्तं सर्वमपादादौ (Pāṇ. 8.1.18).

अवतु—from √अव् to protect. अव रक्षणगति......हिंसादानभाववृद्धिषु (धातु ६००, भ्वादि, अवति). Sāyaṇa comments—"यथा गुरुर्निरालस्य उपदिशति यथा चाहमुपदिष्टमर्थमप्रतिपत्तिविप्रतिपत्तिरहितो गृह्णामि तथा रक्षणमुपदेशकाले प्रार्थ्यते ।"

भुनक्तु S'. has taken in causative sense although there is no causative affix here. This is technically called अन्तर्भावितण्यर्थ. Again S'. has to admit another irregularity for the active voice (परस्मैपद). The rule भुजोऽनवने (1.3.66) enjoins that the root भुज् is आत्मनेपदी in any other sense than to protect. So here normally it should mean 'to protect.' But S'. glosses '**भोजयतु**'.

Sāyaṇa has taken the literal meaning :—"भुनक्तु पालयतु । .. ..उपदिष्टार्थग्रहणेन ममाविद्या यथा निवर्तते तन्निवृत्तिं पश्यन्नाचार्यो यथा परितुष्यति तथा पालनमुत्तरकालीनं प्रथम प्रार्थ्यते."

तेजस्विनौ—Here again S'. accepts irregularity i.e. second case-ending in place of the sixth, meaning तेजस्विनो

अधीतम् – read, here, according to S.', well-read.

Sāyaṇa prefers to separate तेजस्विनावधीतम् as तेजस्वि नौ अधीतम्. It conveys a better meaning also. (**नौ** गुरुशिष्ययोरावयो. सम्बन्धि यद् **अधीत** ग्रन्थजात तत् **तेजस्वि** स्वार्थप्रकाशकमस्तु)

विद्विषावहै—वि–द्विष् लोट् 1st per. dual. Mark the active 2nd per. sing. द्विड्ढि and लङ् 3rd & 2nd per. sing. अद्वेट्. द्विष् being an अदादि root should give rise to the form द्वेषावहै. It is perhaps conjugated here from भ्वादि root which is sometimes found in older language. cf. "dvis, classical, adādi, Para. and Ātmane., dveṣṭi, dviṣṭe (epic. also dviṣati, *dviṣate*....)"—MWD

शान्तिः शान्तिः शान्तिः—The word is derived from शमु उपशमे (१२०१, दिवादि, शाम्यति) meaning 'to destroy'.

The word is repeated with a view to extirpating the three sorts of evils. (see P. 19 f.n. 2)

आप्यायन्तु—आ–प्यै (प्याय्)+लोट् 3rd person pl. In Dhātupāṭha we find two roots—ओप्यायी वृद्धौ (भ्वादि, ४८८, प्यायते) and प्यैङ् वृद्धौ (भ्वादि, १६४, प्यायते). According to Macdonell there is one दिवादि आत्मनेपदी root as प्या, *fill up* (VGS. P. 399). Monier Williams has accepted the root pyai or pyāy, both being भ्वादि आत्मनेपदी and conjugated as प्यायते (MWD) So we have to admit an irregularity in the परस्मैपद form.

औपनिषदम्—Brahman is often said in the Upaniṣads as औपनिषद. cf. तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि Bṛ. U. 3.9.26

मा निराकरोत्, मा निराकुर्याम्—Some of the editors derive निराकरोत् as निर्–आ–कृ+लङ् 3rd person sing. Then लङ् is justified by छन्दसि लुङ्लङ्लिट (Pāṇ. 3.4.6). In fact it is 3rd person sing. imperfect injunctive of निर्–आ–कृ, to repulse. "In negative sentences the injunctive is the only mood (with the exception of the single optative form 'bhujema') with which the prohibitive particle 'mā' can be used." VGS P. 351. Should we not admit in मा निराकुर्याम् another exception of injunctive in optative mood? Or, is it better to justify लिङ् by "व्यत्ययो बहुलम्" (Pāṇ. 3.1.85) ?

अनिराकरणमस्तु, अनिराकरण मेऽस्तु—In order to avoid repetition we should supply the elliptical words **मया ब्रह्मण:** in the first clause and **ब्रह्मणा** in the second.

उपनिषत सु धर्माः—Virtues which have been propounded in the Upanisads. The reader of the Upaniṣads wants to realise Brahman and for that he must attain some attributes which have been enumerated in the Upaniṣads as नित्यानित्यवस्तुविवेक., इहामुत्रफलभोगविरागः, शमदमोपरतितितिक्षासमाधानश्रद्धा and मुमुक्षुत्वम्[1].

श्रीमच्छङ्कराचार्यकृतमाभाषभाष्यम्

Padabhāṣyam—'केनेषितम्' इत्याद्योपनिषद् परब्रह्मविषया वक्तव्येति नवमस्याध्यायस्यारम्भः[2]। प्रागेतस्मात्कर्माण्यशेषत. परिसमापितानि, समस्तकर्माश्रयभूतस्य[3] च प्राणस्योपासनान्युक्तानि, कर्माङ्गसामविषयाणि च। अनन्तरं च गायत्रसामविषय दर्शनं[4] वंशान्तमुक्तं कार्यम्[5]।

सर्वमेतद्यथोक्तं कर्म च ज्ञान च सम्यगनुष्ठितं निष्कामस्य

---

[1] Of course, these prerequisites of the realisation of Brahman have not been mentioned in the Upaniṣads in this very language. But the Advaitācāryas have ascertained them from the various S'rutis. cf. Pañcapādikāvivaranam, Pp 726-729,Metropolitan ed.

[2] See Introduction.

[3] All knowledge and action are dependent upon prāṇa. *Cf.* प्रथमः प्राणः (K.U.1.1). Here S'. lays special stress upon actions (कर्मन).

[4] Here 'darśana' seeing should be understood in the sense of meditating.

[5] कार्यम् seems to be redundant.

मुमुक्षोः सत्त्वशुद्ध्यर्थं भवति। सकामस्य तु ज्ञानरहितस्य केवलानि श्रौतानि स्मार्तानि च कर्माणि दक्षिणमार्ग[1]प्रतिपत्तये पुनरावृत्तये च भवन्ति। स्वाभाविक्या त्वशास्त्रीयया प्रवृत्त्या पश्वादिस्थावरान्ताऽधोगतिः स्यात्। "अथैतयोः पथोर्न कतरेण चन[2] तानीमानि क्षुद्राण्यसकृदावर्तीनि भूतानि भवन्ति जायस्व म्रियस्वेत्येतत्तृतीयं स्थानम्" (छा० उ० ५।१०।८) इति श्रुतेः; "प्रजा ह तिस्रोऽत्यायमीयुः"[3] (ऐ० आ० २।१।१।४) इति च मन्त्रवर्णात्।

विशुद्धसत्त्वस्य तु निष्कामस्यैव बाह्यादनित्यात् साध्य-साधनसम्बन्धाद्[4] इह कृतात् पूर्वकृताद्वा संस्कारविशेषोद्भवा-द्विरक्तस्य प्रत्यगात्मविषया जिज्ञासा प्रवर्तते। तदेतद्वस्तु प्रश्नप्रतिवचनलक्षणया श्रुत्या प्रदर्श्यते 'केनेषितम्' इत्याद्यया। काठके चोक्तम् "पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयम्भूस्तस्मात्पराङ् पश्यति नान्तरात्मन्। कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्त-चक्षुरमृतत्वमिच्छन्" (क० उ० २।१।१) इत्यादि "परीक्ष्य लोकान् कर्मचितान् ब्राह्मणो निर्वेदमायान्नास्त्यकृतः कृतेन। तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्म-

[1] It means पितृयाण referred to in Ch. U. 5. 10. 3-4, Bṛ. U. 6. 2. 16, Gītā 8. 25.

[2] Most of the editions read here as च न but that conveys no meaning.

[3] "तिस्रः प्रजा जरायुजाण्डजोद्भिज्जलक्षणाः पितृयाणदेवयानलक्षणमार्ग-द्वयगमनमतीत्य कष्टामेव गतिमीयुः प्राप्ता इत्यर्थः :—AG.

[4] To be construed with विरक्तस्य.

निष्ठम्" (मु० उ० १।२।१२) इत्याद्याथर्वणे च। एवं हि[1] विरक्तस्य प्रत्यगात्मविषयं विज्ञानं श्रोतुं मन्तुं विज्ञातुं च सामर्थ्यमुपपद्यते, नान्यथा। एतस्माच्च प्रत्यगात्मब्रह्मविज्ञानात् संसारबीजमज्ञानं कामकर्मप्रवृत्तिकारणमशेषतो निवर्तते, "तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः" (ई० उ० ७) इति मन्त्रवर्णात्, "तरति शोकमात्मवित्" (छा० उ० ७।१।३) इति "भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः। क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे॥" (मु० उ० २।२।८) इत्यादिश्रुतिभ्यश्च।

कर्मसहितादपि ज्ञानादेतत् सिध्यतीति चेत्, न; वाजसनेयके तस्यान्यकारणत्ववचनात्। "जाया मे स्यात्" (बृ० उ० १।४।१७) इति प्रस्तुत्य, पुत्रेणाय लोको "जय्यो नान्येन कर्मणा, कर्मणा पितृलोको विद्यया देवलोकः" (बृ० उ० १।५।१६) इत्यात्मनोऽन्यस्य लोकत्रयस्य कारणत्वमुक्तं वाजसनेयके। तत्रैव च पारिव्राज्यविधाने हेतुरुक्तः "किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माय लोकः" (बृ० उ० ४।४।२२) इति। तत्राय हेत्वर्थः—प्रजाकर्मतत्संयुक्तविद्याभिर्मनुष्यपितृदेवलोकत्रयसाधनैरनात्मलोकप्रतिपत्तिकारणैः किं करिष्यामः। न चास्माकं लोकत्रयमनित्यं साधनसाध्यमिष्टम्, येषामस्माकं स्वाभाविकोऽजोऽजरोऽमृतोऽभयो[2] "न वर्धते कर्मणा नो कनीयान्" (बृ० उ० ४।४।२३), नित्यश्च लोक इष्टः। स च नित्यत्वान्नाविद्यानिवृत्तिव्यतिरेकेणान्यसाधननिष्पाद्यः।

[1] Many editions drop हि but it is supported by AG.
[2] *Cf.* Bṛ. U. 4.4.25.

तस्मात् प्रत्यगात्मब्रह्मविज्ञानपूर्वकः सर्वैषणासंन्यास एव कर्तव्य इति ।

कर्मसहभावित्वविरोधाच्च प्रत्यगात्मब्रह्मविज्ञानस्य । न ह्युपात्तकारकफलभेदविज्ञानेन कर्मणा प्रत्यस्तमितसर्वभेद-दर्शनस्य प्रत्यगात्मब्रह्मविषयस्य सहभावित्वमुपपद्यते वस्तु-प्राधान्ये सत्यपुरुषतन्त्रत्वाद् ब्रह्मविज्ञानस्य । तस्माद् दृष्टादृष्टेभ्यो बाह्यसाधनसाध्येभ्यो विरक्तस्य प्रत्यगात्मविषया ब्रह्मजिज्ञासेयम् 'केनेषितम्' इत्यादिश्रुत्या प्रदर्श्यते ।

शिष्याचार्यप्रश्नप्रतिवचनरूपेण कथनं तु सूक्ष्मवस्तु-विषयत्वात् सुखप्रतिपत्तिकारणं भवति । केवलतर्कागम्यत्वं च दर्शितं भवति । "नैषा तर्केण मतिरापनेया" (क० उ० १।२।९) इति श्रुतेश्च । "आचार्यवान् पुरुषो वेद" (छा: उ: ६।१४।२) "आचार्याद्धैव विद्या विदिता साधिष्ठं प्रापदिति[1]" (छा० उ० ४।९।३) "तद्विद्धि प्रणिपातेन" (गीता ४।३४) इत्यादिश्रुतिस्मृतिनियमाच्च । कश्चिद् गुरुं ब्रह्म-निष्ठं विधिवदुपेत्य प्रत्यगात्मविषयादन्यत्र शरणमपश्यन्नभयं नित्यं शिवमचलमिच्छन् पप्रच्छेति कल्प्यते ।

Vākyabhāṣyam—समाप्तं कर्मात्मभूतप्राणविषयं विज्ञानं कर्म चानेकप्रकारम्, ययोर्विकल्पसमुच्चयानुष्ठानाद्दक्षिणोत्तराभ्यां सृति[2]भ्यामावृत्त्यनावृत्ती भवतः । अत ऊर्ध्वं फलनिरपेक्ष-

[1] Almost all the editions read here प्रापदिति but in Ch. U. 4. 9. 3 we find either प्रापयतीति or प्रापतीति.

[2] *Cf.* द्वे सृती अशृणवम् etc (शु० यजुः १९।४७; बृ० उ० ६।२।२). But RV. 10.88.15 reads द्वे स्रुती etc.

ज्ञानकर्मसमुच्चयानुष्ठानात् कृतात्मसंस्कारस्योच्छिन्नात्मज्ञान-प्रतिबन्धकस्य द्वैतविपयदोषदर्शिनो निर्ज्ञाताशेषबाह्यविषयत्वात् संसारबीजमज्ञानमुच्चिच्छित्सतः प्रत्यगात्मविषयजिज्ञासोः केनेषितमित्यात्मस्वरूपतत्त्वविज्ञानायायमध्याय आरभ्यते। तेन च मृत्युपदमज्ञानमुच्छेत्तव्यं तत्तन्त्रो हि संसारो यतः। अनधिगतत्वादात्मनो युक्ता तदधिगमाय तद्विपया जिज्ञासा।

कर्मविपये चानुक्तिः, तद्विरोधित्वात्। अस्य विजिज्ञासितव्यस्यात्मतत्त्वस्य कर्मविपयेऽवचनं कस्मादिति चेदात्मनो हि यथावद्विज्ञान कर्मणा विरुध्यते। निरतिशय-ब्रह्मस्वरूपो ह्यात्मा विजिज्ञापयिपितः, "तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेद यदिदमुपासते" (के० उ० १।४-८) इत्यादिश्रुतेः। न हि स्वाराज्येऽभिपिक्तो ब्रह्मत्वं गमितः कञ्चन नमितु[1]मिच्छत्यतो ब्रह्मास्मीति सम्बुद्धो न कर्म कारयितु शक्यते। न ह्यात्मान-मवाप्तार्थं ब्रह्म मन्यमानः प्रवृत्ति प्रयोजनवती पश्यति। न च निष्प्रयोजना प्रवृत्तिः, अतो विरुध्यत एव कर्मणा ज्ञानम्। अतः कर्मविपयेऽनुक्तिः, विज्ञानविशेपविषयैव जिज्ञासा।

कर्मानारम्भ इति चेन्न, निष्कामस्य संस्कारार्थत्वात्। यदि ह्यात्मविज्ञानेनात्माविद्याविपयत्वात् परितित्याजयिषितं कर्म ततः "प्रक्षालनाद्धि पङ्कस्य दूरादस्पर्शनं वरम्" (म० वन० २।४९) इत्यनारम्भ एव कर्मणः श्रेयान्, अल्पफलत्वादायासबहुलत्वात्, तत्त्वज्ञानादेव च श्रेयःप्राप्तेः, इति चेत्, सत्यम्, एतदविद्याविषयं कर्माल्पफलत्वादिदोषवद्बन्धरूपं च

[1] Perhaps it is a scribal mistake for नन्तुम्.

सकामस्य "कामान् यः कामयते" (मु० उ० ३।२।२) "इति नु कामयमानः" (बृ० उ० ४।४।६) इत्यादिश्रुतिभ्यः, न निष्कामस्य। तस्य तु संस्कारार्थान्येव कर्माणि भवन्ति तन्निर्वर्तकाश्रयप्राण-विज्ञानसहितानि। "देवयाजी श्रेयानात्मयाजी वा" इत्युप-क्रम्यात्मयाजी तु करोति "इदं मेऽनेनाङ्गं संस्क्रियते" (शत० ब्रा० ११।२।२।१३) इति संस्कारार्थमेव कर्माणीति वाजसनेयके। "महायज्ञैश्च यज्ञैश्च ब्राह्मीयं क्रियते तनुः" (मनु० २।२८) "यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम्" (गीता १८।५) इत्यादिस्मृतेश्च। प्राणादि-विज्ञानं च केवलं कर्मसमुच्चितं वा सकामस्य प्राणात्मप्राप्त्यर्थ-मेव भवति। निष्कामस्य त्वात्मज्ञानप्रतिबन्धनिमार्ष्ट्यै भवति, आदर्शनिमार्जनवत्।

उत्पन्नात्मविद्यस्य त्वनारम्भो निरर्थकत्वात्। "कर्मणा बध्यते जन्तुर्विद्यया च विमुच्यते। तस्मात्कर्म न कुर्वन्ति यतयः पारदर्शिनः।"[1] (महा० शा० २४२।७) इति। "क्रियापथश्चैव पुरस्तात्संन्यासश्च तयोः संन्यास एवात्यरे-चयत्"[2] इति "त्यागेनैके" (महानारायण उ० १०।५) "नान्यः पन्था विद्यते" (ऋक् सं० १०।९०।१८; श्वे० उ० ३।८) इत्यादिश्रुतिभ्यश्च।

[1] To quote Smṛti first is not the normal practice of S'.

[2] By a comparison of the Bhāṣya under Bṛ. U. 4. 5. 15, Iśā U 2, Gītā 2.21 etc. it appears that S'. quotes in these cases T. A. 10. 62, Mahānārāyaṇa U. 21. 2 etc. by implication only.

न्यायाच्च—उपायभूतानि हि कर्माणि संस्कारद्वारेण ज्ञानस्य। ज्ञानेन त्वमृतत्वप्राप्तिः, "अमृतत्वं हि विन्दते" (के० उ० २।४) "विद्यया विन्दतेऽमृतम्" (के० २।४, मनु १२।१०४) इत्यादिश्रुतिस्मृतिभ्यश्च। न हि नद्याः पारगो नावं न मुञ्चति यथेष्टदेशगमनं प्रति स्वातन्त्र्ये सति। न हि स्वभावसिद्धं वस्तु सिषाधयिषति साधनैः। स्वभावसिद्धश्चात्मा, तथा नापिपयिषितः, आत्मत्वे सति नित्याप्तत्वात्। नापि विचिकारयिषितः, आत्मत्वे सति नित्यत्वादविकारित्वादविषयत्वादमूर्तत्वाच्च। श्रुतेश्च—"न वर्धते कर्मणा" (बृ० उ० ४।४।२३) इत्यादि। स्मृतेश्च—"अविकार्योऽयमुच्यते" (गीता २।२५) इति। न च सञ्चिकीर्षितः, "शुद्धमपापविद्धम्" (ई० उ० ८) इत्यादिश्रुतिभ्यः। अनन्यत्वाच्च, अन्येनान्यत्संस्क्रियते। न चात्मनोऽन्यभूता क्रियाऽस्ति, न च स्वेनैवात्मना स्वमात्मानं सञ्चिकीर्षेत्। न च वस्त्वन्तराधानं नित्यप्राप्तिर्वा वस्त्वन्तरस्य नित्या। नित्यत्वं चेष्टं मोक्षस्य। अत उत्पन्नविद्यस्य कर्मारम्भोऽनुपपन्नः।

अतो व्यावृत्तबाह्यबुद्धेरात्मविज्ञानाय केनेषितमित्याद्यारम्भः।

Vivaraṇam—सामवेदीयतलवकारब्राह्मणस्य जैमिनीयब्राह्मणस्य वाष्टस्वध्यायेषु कर्म समालोचितम्, नवमे तु ज्ञानमालोच्यते। स एव ज्ञानप्रतिपादको नवमोऽध्यायः केनोपनिषदित्याख्यां लभते। तत्रायं प्रश्नः समुत्तिष्ठति—ज्ञानकर्मणोः कः सम्बन्ध इति।

कर्माणि खलु बहुविधानि—यागदानहोमोपासनादीनि शास्त्रीयाणि, तथा च रागप्राप्तान्यशास्त्रीयाणि। रागप्राप्तकर्मणामनुष्ठानेन 'योनि-

मन्ये प्रपद्यन्ते' इत्यादिश्रुत्या 'शरीरजैः कर्मदोषै' रित्यादिस्मृत्या च पश्वादिस्थावरान्ताधोगतिः फलं वक्तव्यम् । ये खलु कामनापूर्वकं यागदानहोमादीननुतिष्ठन्ति तैः 'अथ य इमे ग्राम इष्टापूर्ते दत्तमि'ति (छा० उ० ५।१०।३) पितृयाणमार्गेण 'कर्मणा पितृलोक' इति च श्रुत्या (बृ० उ० १।४।१६) पितृलोको लभ्यते। सति च भोगक्षये पुनस्ततो निवृत्त्या जन्म मरणं पुनर्जन्मेत्यावृत्ति भजन्ते, ये च 'विद्यया देवलोक' इत्युपासनाफललिप्सवः केवलामुपासना देवताचिन्ता वा समाश्रयन्ति, कर्म च परित्यजन्ति तेषां कामनासत्त्वात् कर्माधिकारे सत्यपि कर्मत्यागान्नित्याननुष्ठानजनितं पापं भोक्तव्यं भवति, शास्त्रीयाणां च विहितानां कर्मणामननुष्ठानाद् रागवशादशास्त्रीयमपि कार्यं तैरनिच्छद्भिरपि कृतं स्यादिति महान् दोष आपद्यते। रागप्राप्त-कर्माचरणात्तदुचितलोकलाभेन देवलोकलाभो बाध्यते। ये खलु सकामाः कर्म च विद्या (देवताचिन्तामुपासना वा) च समाचरन्ति तेषाम् 'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते' (ईशा० ११) इति श्रुत्या, शास्त्रीयकर्मानुष्ठानपरत्वेनाशास्त्रीयकर्मानुष्ठानानवकाशात्, उपासनेन रागप्राप्तविषयासङ्गनिवृत्तेरपि च देवलोकलाभः संघटते। देवत्व-प्राप्तिश्च तेषामेतत् सृष्टेरन्तकालपर्यन्तमिति तावत् कालं जन्म मरणं वा न विद्यत इत्यनावृत्तिः फलम्। वस्तुतस्तु, एतत् सृष्टेरवसाने तेषामपि देवभावप्राप्तानां समुच्चयानुष्ठातॄणां जननमरणप्रवाहान्त:-पातित्वं भवत्येवेत्यनावृत्तिरापेक्षिकी। ये त्वैहिकपारत्रिकोभयविधफ-लेभ्यो विरक्ताः शास्त्रीयाणि नित्यकर्माणि संसाधनीयानीत्येव साधयन्ति, ब्रह्मैकतत्त्वसाक्षात्काराभावाज् जगन्मिथ्यात्वानुपलब्धेः क्रियाकारकादि-भेदोपलम्भात् कर्माणि न वर्जयन्ति तादृशानां पुरुषाणां कर्मानुष्ठानेन चित्तशुद्धिर्भवति। शुद्धचित्तानामेव ब्रह्मजिज्ञासा समुदेति, ततश्च तदुचितसाधनाश्रयणेन ब्रह्म लभ्यं भवति। ज्ञानिनां तु साक्षात्कृत-ब्रह्मतत्त्वानां क्रियाकारकादिभेदविलोपान्नानुष्ठेयं कर्म।

भवतु, इत्थमुक्तभोगविरक्तस्य कर्माण्यनुतिष्ठतः शुद्धचित्तस्य

पुरुषस्य ब्रह्मजिज्ञासा समुदियादिति भवति ज्ञानकर्मणोः सम्बन्धः। अतएव सामवेदस्य तलवकारब्राह्मणस्य प्राचीनेनाध्यायाष्टकेन नैतस्योपनिषत् प्रतिपादकस्य ज्ञानकाण्डात्मकस्य नवमाध्यायस्य विरोधलेशः, अपि त्वेतयोः काण्डयोरस्त्यङ्गाङ्गिभाव इति।

ननु स्वाध्यायोऽध्येतव्य इत्येकेनैव विधिना काण्डद्वयस्याध्ययने विधानमिति चेदेतयोः काण्डयोः फलमपि समानं स्यात्। यदि नाम ज्ञानेन मोक्षो लभ्यः स्यात्तदानीं कर्मणापि तदेव कथं न स्यात्? तथा चैकफलकयोर्ज्ञानकर्मणोः समुच्चयानुष्ठानेन मोक्षो भवतीत्याशङ्कते द्वैतवादी।

तत्राहुरद्वैतवेदान्तिनो यदेकाध्ययनविधिप्रयुक्तत्वेऽपि काण्डद्वयाध्ययनस्य, कर्मकाण्डेण लोकत्रयलाभरूपं पृथक् फलं लभ्यत इति निर्दिष्टं बृहदारण्यके। तथा हि—पुत्रेणायं लोको जय्यः, कर्मणा पितृलोकः, विद्यया देवलोक इति। एते च लोका अनित्या अनात्मलोका वेति मोक्षेच्छुना नितरामनभिप्रेताः। मोक्षार्थमात्मलोकलाभार्थं चैतेभ्यो लोकेभ्यः पारिव्राज्यं निर्दिश्य श्रुतिराह नित्यात्मलोकोऽन्वेष्टव्य इति। अनित्या अनात्मलोका अज्ञानजन्या अज्ञाननाशेनैव निवृत्तिमेष्यन्ति। अज्ञानं च ज्ञानेनैव नाश्यम्। अतः केवलं ज्ञानेनाज्ञाने नाशिते, तेन चाज्ञानजन्यलोकनिवृत्तावात्मलोको मोक्षो वा लब्धो भवतीति ज्ञानेनैव मोक्षः, न तु कथमपि कर्मसमुच्चितेन ज्ञानेन। आत्मैकत्वविज्ञाने सति 'अहं कर्ता, एतत्फलमुद्दिश्य, इत्थम्, एतत् कर्म सम्पादयामीति' क्रियाकारकादिभेदो न सम्भवति। अतो ज्ञानकर्मसमुच्चयो न कथमपि पदं लभते।

अतो निष्कामकर्मानुष्ठानेन चित्तशुद्धौ जातायां तदनन्तरं ब्रह्मजिज्ञासेति कर्मकाण्डस्य च ज्ञानकाण्डस्य च न सर्वथा विरोधः, अपि तु सोपानारोहणन्यायेन कर्मकाण्डमाश्रित्य शुद्धचित्तस्य भवति ज्ञानेऽधिकार इति तयोरुपकार्योपकारकभावो वक्तुं शक्य इति।

किञ्च, ज्ञानस्य वस्तुतन्त्रत्वात् कर्मणश्च पुरुषतन्त्रत्वादनयोः

स्वरूपतो महान् भेदोऽस्तीति द्रष्टव्यम्। विद्यमाने घटे घटज्ञानमेव जायते, नान्यत्। यदि जायतेऽन्यत्तर्हि तज्ज्ञानं नैव प्रमा। अतोऽत्र ज्ञाने वस्तुनः प्राधान्यम्। नैवं कर्मणि, तत्र पुरुषस्य प्राधान्यात्। तथाहि ग्रामान्तरगमने पुरुषस्यास्ति स्वातन्त्र्यम्—गच्छेत्, न गच्छेत्, पद्भ्यां गच्छेत्, अश्वेन, अन्यथा वेति तथा कर्मणि पुरुषस्यास्ति स्वातन्त्र्य कुर्यान्नकुर्यादन्यथा वा कुर्यादिति स्वरूपभेदात् ज्ञानकर्मसमुच्चयः सर्वथाऽसम्भवी।

An Exposition of the Introductory Bhāṣya

The Kenopaniṣad is the beginning of the ninth[1] chapter of the Talavakāra Brāhmaṇa. Prior to this the various sacrificial rites and meditative formulae have been dealt with in the eight *anuvākas*. But what is the relation between these two sections of *karman* and *jñāna* i.e. rituals and knowledge ?

By the performance of those actions which have originated from attachment we enjoy the results of being born as human beings or brutes and even as immovable objects. Secondly, those who perform the religious deeds with a desire for the results attain the regions of the *Pitṛs* and with the extinction of the result of those deeds again come back to this world. In this way they hover in a cycle of birth and death. The third category of people are those who meditate on the gods but give up all rituals. Due to the non-observance of the

[1] This is said according to S'PB. A detailed discussion will be found in Introduction.

compulsory duties (*nitya karman*) they have to suffer from sin and again they cannot get rid of the natural attachment for forbidden tasks. One who does not perform religious deeds will in all probability have recourse to forbidden tasks as one cannot pass a single moment without any action. These actions done with attachment will entail demerits and deprive the performer of his cherished result of attaining the region of the gods *i.e. devaloka.* Again, those who practise the religious rites accompanied by meditation on gods, cross death (natural animal life) by the rituals and attain *devaloka* by meditation. But this attainment of *devaloka* does not persist for ever. After the dissolution of this world (*pralaya*) they reenter into this cycle of birth and death. In the fifth place, persons, who have no attachment for the fruits of this world or of the other, perform the religious rites and practise meditations only to follow the injunctions of religious scriptures. They cannot relinquish all actions as they have not yet attained the supreme state of the realisation of oneness between *jīva* and *Brahman.* The performance of such unattached deeds makes the mind pure enough for attaining the Supreme Knowledge. The sixth class of people are those who understand the identity of *jīva* and *Brahman* and give up all religious actions as these actions are meaningless to such people. It follows presently that *karman* leads to a state of mind which ultimately grows

efficient for the attainment of the Supreme Knowledge. Thus we find the two sections having a mutual relation of dependence.

ॐ केनेषितं पतति प्रेषितं मनः
केन प्राणः प्रथमः प्रैति युक्तः ।
केनेषितां वाचमिमां वदन्ति
चक्षुः श्रोत्रं क उ देवो युनक्ति ॥१॥

Eng. Tran.—By whom desired and directed does the mind descend (on its object) ? By whom enjoined does the chief vital (Prāṇa) proceed ? By whom desired do (people) utter this speech ? What particular radiant (being) is it that impels the eye and the ear ?

Paraphrase—[ब्रह्मजिज्ञासुः कश्चन शिष्यो गुरुं पृच्छति] केन इषितम् (अभिप्रेतम्) प्रेषितम् (प्रेरितम्, इषित प्रेषितम् इत्यस्य इच्छामात्रेण प्रेरितमित्यर्थः) [सत्] मनः [स्वविषय प्रति] पतति (गच्छति) ? केन युक्तः (नियुक्तः) [सन्] प्रथम प्राण (मुख्यः प्राणः, प्राणस्य प्राथम्य सर्वेन्द्रियप्रवृत्तिकारणत्वात्) [स्वव्यापार प्रति] प्रैति (गच्छति) ? [जनाः] केन इषिताम् (अभीष्टाम्) इमा (शब्दस्वरूपाम्, यद्वा प्रश्नकाले उच्चार्यमाणाम्) वाचम् वदन्ति ? कः उ (कः खलु) देवः (द्युतिमान्) चक्षुः श्रोत्र [च] युनक्ति (प्रेरयति) ?

Padabhāṣyam—केनेषितमिति । **केन** कर्त्रा **इषितम्** इष्टमभिप्रेतं सद् **मनः पतति** गच्छति स्वविषयं

प्रतीति सम्बध्यते । इषेराभीक्ष्ण्यार्थस्य गत्यर्थस्य चेहासम्भवादिच्छार्थस्यैवैतद्रूपमिति गम्यते । इषितमितीट्प्रयोगस्तु च्छान्दसः । तस्यैव प्रपूर्वस्य नियोगार्थ **प्रेषितम्** इत्येतत् । तत्र प्रेषितमित्येवोक्ते प्रेषयितृप्रेषणविशेषविषयाकाङ्क्षा स्यात्—केन प्रेषयितृविशेषेण, कीदृशं वा प्रेषणमिति । इषितमिति तु विशेषणे सति तदुभयं निवर्तते, कस्येच्छामात्रेण प्रेषितमित्यर्थविशेषनिर्धारणात् ।

यद्येषोऽर्थोऽभिप्रेतः स्यात्, केनेषितमित्येतावतैव सिद्धत्वात् प्रेषितमिति न वक्तव्यम् । अपि च शब्दाधिक्यादर्थाधिक्यं युक्तमिति 'इच्छया कर्मणा वाचा वा केन प्रेषितम्' इत्यर्थविशेषोऽवगन्तुं युक्तः ।

न, प्रश्नसामर्थ्यात्, देहादिसंघातादनित्यात् कर्मकार्याद् विरक्तः, अतोऽन्यत् कूटस्थं नित्यं वस्तु बुभुत्समानः पृच्छतीति सामर्थ्यादुपपद्यते । इतरथा, इच्छावाक्कर्मभिर्देहादिसंघातस्य प्रेरयितृत्वं प्रसिद्धमिति प्रश्नोऽनर्थक एव स्यात् ।

एवमपि प्रेषितशब्दस्यार्थो न प्रदर्शित एव । न, संशयवतोऽयं प्रश्न इति प्रेषितशब्दस्यार्थविशेष उपपद्यते । किं यथाप्रसिद्धमेव कार्यकारणसंघातस्य प्रेषयितृत्वम्, किं वा संघातव्यतिरिक्तस्य स्वतन्त्रस्येच्छामात्रेणैव मनआदिप्रेषयितृत्वम्, इत्यस्यार्थस्य प्रदर्शनार्थं केनेषितं पतति प्रेषितं मन इति विशेषणद्वयमुपपद्यते ।

ननु स्वतन्त्रं मनः स्वविषये स्वयं पततीति प्रसिद्धम्,

तत्र कथं प्रश्न उपपद्यत इति, उच्यते—यदि स्वतन्त्रं मनः प्रवृत्तिनिवृत्तिविषये[1] स्यात्, तर्हि सर्वस्यानिष्टचिन्तनं न स्यात्, अनर्थं च जानन् सङ्कल्पयति। अत्युग्रदुःखे च कार्ये वार्यमाणमपि प्रवर्तत एव मनः। तस्माद्युक्त एव केनेषितमित्यादिप्रश्नः।

केन प्राणः युक्तः नियुक्तः प्रेरितः सन् **प्रैति** गच्छति स्वव्यापारं प्रति। **प्रथमः** इति प्राणविशेषण स्यात् तत्पूर्वकत्वात् सर्वेन्द्रियप्रवृत्तीनाम्।

केन इषितां वाचम् इमां शब्दलक्षणां **वदन्ति** लौकिकाः। तथा **चक्षुः श्रोत्रं** च स्वे स्वे विषये **क उ देवः** द्योतनवान् **युनक्ति** नियुङ्क्ते प्रेरयति॥ १॥

Vākyabhāṣyam—प्रवृत्तिलिङ्गाद् विशेषार्थः प्रश्न उपपन्नः। रथादीनां हि चेतनावदधिष्ठितानां प्रवृत्तिर्दृष्टा नानधिष्ठितानाम्। मनआदीनां चाचेतनानां प्रवृत्तिर्दृश्यते। तद्धि लिङ्गं चेतनावतोऽधिष्ठातुरस्तित्वे। करणानि हि मनआदीनि नियमेन प्रवर्तन्ते। तन्नासति चेतनावत्यधिष्ठातर्युपपद्यते। तद्विशेषस्य चानधिगमाच्चेतनावत्सामान्ये चाधिगते विशेषार्थः प्रश्न उपपद्यते।

केनेषितं केनेष्टं कस्येच्छामात्रेण मनः पतति गच्छति स्वविषये नियमेन व्याप्रियत इत्यर्थः। मनुतेऽनेनेति विज्ञाननिमित्तमन्तःकरणं मनः। प्रेषितमिवेत्युपमार्थः। न त्विषितप्रेषितशब्दयोरर्थाविह सम्भवतः। न हि शिष्यानिव मन-

[1] Students should construe it as यदि मनः प्रवृत्तिनिवृत्तिविषये स्वतन्त्रं स्यात्.

आदीनि विषयेभ्यः प्रेषयत्यात्मा । विविक्तनित्यचित्स्वरूपतया तु निमित्तमात्रं प्रवृत्तौ, नित्यचिकित्साधिष्ठातृवत्[1] ।

प्राण इति नासिकाभवः, प्रकरणात् । प्रथमत्वं चलनक्रियायाः प्राणनिमित्तत्वात् स्वतो विषयावभासमात्रं करणानां प्रवृत्तिः । चलिक्रिया तु प्राणस्यैव मनआदिषु । तस्मात् प्राथम्य प्राणस्य । प्रैति गच्छति, युक्तः प्रयुक्त इत्येतत् । वाचा वदन किंनिमित्त, प्राणिनां चक्षुःश्रोत्रयोश्च को देवः प्रयोक्ता । करणानामधिष्ठाता चेतनावान् यः स किंविशेषण इत्यर्थः ॥१॥

Vivaraṇam—अनिगहनस्य ब्रह्मतत्त्वस्य बोधसौकर्यार्थं गुरुशिष्ययो. प्रश्नप्रतिवचनप्रकल्पनेन श्रुतिरत्र ब्रह्मतत्त्वमुपदिशति । एतस्य तत्त्वस्य न कथमपि केवलतर्कगम्यत्वमपि तु परमदयालोराचार्यस्योपदेशेनैवाधिगम्यमेतदिति द्योतयितु गुरुशिष्यसवादरूपेणाम्नातैषा केनोपनिषत् ।

योऽय श्रद्धालुः समित्पाणि शिष्यः श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरुमुपसन्नो नित्यमभय ब्रह्म जिज्ञासमान केनेषितमित्यादि पृच्छति तस्य ब्रह्म ज्ञातमज्ञात वा ? नाद्यः, ज्ञाते जिज्ञासानर्थक्यम् । नान्तिम, अज्ञाते जिज्ञासा नैव सम्भवति । किञ्चिज्ज्ञाते किञ्चिच्चाज्ञाते हि जिज्ञासा पदं लभत इति विकल्पासहत्वादसम्भविनी जिज्ञासेति प्राप्ते प्राह सिद्धान्ती—रथादीनामचेतनाना चेतनाधिष्ठान विना यथा न चलन दृश्यते तथैव मनआदीनामचेतनानामपि स्वविषयेषु प्रवृत्तानां कश्चन चेतनोऽधिष्ठाता नून भवेदिति सामान्यतो ज्ञाते तस्याधिष्ठातु. स्वरूपमज्ञातमिति विशेषज्ञानाभावाद् भवत्येव जिज्ञासा ।

[1] "विषयग्रहणार्थं नित्यचिकित्सायामधिष्ठातृचकोरस्य सान्निधिमात्रेण यथा राजभोजनादिप्रवृत्तिनिमित्तत्वं तद्वदित्यर्थः"—AG.

अत्रेषितमिति पद इष्धातुर्न गत्यर्थको नाप्याभीक्ष्ण्यार्थक किन्तु तुदादिगणीय इच्छार्थकः । तत्रापि इष्टमिति प्राप्त इडागमश्छान्दसः । **केनेष्टमभीष्टं वा मनः प्रेषितं सत्** पतति, स्वविषय प्रतीत्यध्याहार्यं. **मनसो** विषय एव प्रवृत्तेः । प्रेषितमित्युपसृष्टस्य शब्दस्य प्रेरणार्थकत्वमवगन्तव्यम् । ✓

ननु केन प्रेषितमित्येतावदेवास्तु, अलमिषितपदेनेति चेदुच्यते— **न** खलु प्रेषितशब्दमात्रेण प्रेषयितु. प्रेषणस्य च स्वरूपमवगम्यते, इषित प्रेषितमित्युक्ते खल्विच्छामात्रेण प्रेषयितु समर्थ इत्यसाधारण कश्चन **प्रेषयिते**ति प्रेषयितु स्वरूपमवगतम् , तथा च **प्रेषणं** खल्विच्छयैवेति प्रेषणस्वरूपमप्यत्र प्रकटीकृतम् ।

ननु तत्राप्युभयपदमार्थक्य न पश्यामः, केवलमिषितशब्देनैव प्रेषयितुः प्रेषणस्य च स्वरूपस्यावगमात्, तद् भवतु केवलमिषितपद, कृत प्रेषितपदेन । किञ्च, यदीषितपदमतिरिच्य प्रेषितपदमपि दीयेत तदानी शब्दाधिक्यादर्थाधिक्यमिति न्यायादर्थोऽस्य पदद्वितयस्यैव स्यात्— इषितमितीच्छया प्रेषितमिति वाचा कर्मणा च केन मन. प्रेर्यत इति शिष्यप्रश्न । तत्राहु मिद्धान्तिन —यदुक्त पूर्वपक्षिभिस्तन्नास्मभ्य रोचते । पदद्वयस्यार्थो यदि पूर्वपक्षिभिर्भुत्मितस्तर्ह्यवध्रियतामादौ तैः प्रष्टु. शिष्यस्यासाधारणत्वम् । स ह्यनित्याज्जगतो विरक्तो नित्य पद प्रेप्सुरत खलु शरीरधारिणा जीवेन यथेच्छया वाचा कर्मणा कश्चन प्रेषितो भवति तथैव मनआदीना प्रेषणमपि कि तादृशस्य कस्यापीच्छया वाचा कर्मणा च भवतीत्येव जिज्ञासितेन कि स्यात् ? अतः प्रश्नो न युज्यते ।

तत्राह पूर्वपक्षी—नन्ववगतेऽपि प्रष्टु स्वरूपे नाधुनापि प्रेषितपदस्य सार्थक्यमवगतम् । न ह्यस्मत्प्रश्नस्योत्तरं प्रदत्तम् । तत्रोच्यते— शिष्यस्वरूपं चेदवधृतं तेनैव प्रश्नस्योत्तरमपि भवेत् । तथा हि— अलोकसामान्यस्य शिष्यस्य पृच्छाप्यलोकसामान्या । तस्याय सन्देहः—

ननु यथा शरीरधारी कश्चन तस्येच्छया वाचा कर्मणा वा कञ्चन कुत्रचित् प्रेषयतीति सर्वत्र दृष्ट तथैव किं मनआदीनामपि प्रेषणं शरीरधारिणा केनचन तदिच्छया वाचा कर्मणा वा संघटत उतैतेषां प्रेषण न केनापि शरीरवता किन्तु शरीररहितेन केनचन केवलमिच्छयैव सम्भवतीति ? अनितरसाधारणस्यैतस्य संशयस्य स्फुटीकरणायैवेषित प्रेषितमिति पदद्वयमुपात्तम् ।

तत्रापि नित्यचित्स्वभावस्य निर्व्यापारस्यासङ्गस्य ब्रह्मण इच्छारूपो व्यापारो न सम्भवेदितीच्छामात्रेण प्रेषणस्य प्रयत्नाद्यभावस्तात्पर्यं बोद्धव्यम् । तथा च केवल ब्रह्मण. सन्निधिनैव प्रेषणं भवति, न तु वस्तुतस्तस्येच्छा प्रेषण वेत्युभयमभिप्रेत्योक्त वाक्यभाष्ये 'प्रेषितमिवेत्युपमार्थ.' इति । उदाहृत च--यथा चकोरस्य व्यापार विनैव केवल सन्निधिमात्रेण राज्ञो भक्ष्ये प्रवृत्तिर्निवृत्तिर्वा तथा ब्रह्मास्तित्वमात्रेण तद्व्यापार विनैव मनस. प्रेरणमिति न प्रेरणस्य मुख्यत्वम् ।[1]

ननु मन: स्वतन्त्रमेव, 'यन्मम मनसोऽभिप्रेत तदेवाचरितमि'ति सर्वजनीनानुभवात् । कथ तर्हि मनसोऽपि प्रेषयितेति युज्येत ? तत्र ब्रूम.--अनिष्टोऽपि विषय पुरुषेणानिच्छतापि चिन्त्यत इति, दुःखजनकेऽपि घोरे कर्मणि पुन. पुनर्निरुध्यमानमपि मनस्तत्र प्रवर्तत इति च हेतोर्मनस: पारतन्त्र्यमेव वाच्यम् ।

प्राणापानसमानोदानव्याना नागकूर्मकृकरदेवदत्तधनञ्जया वा पञ्च प्राणा यावन्ति कर्माणि ससाधयन्ति । इन्द्रियाणां स्वविषयेषु प्रवृत्तिरपि प्राणानाश्रित्येति प्राणस्य मुख्यत्वमुररीकरणीयम् । "अत आह श्रुति--प्रथम, प्राण इति । सोऽपि प्राण: केन नियुक्त: सन् स्वविषयेषु व्यापृणोतीति प्रश्न । नासिकया (कदाचिदास्येनापि) गृहीतश्चेद् वायुस्तर्हि

[1] ब्रह्म च जीवेषु साक्षिचैतन्यरूपेण विराजते। तत्प्रकाशेनैव जीवानां प्रकाश:, तस्य चेच्छया मनआदीना स्वस्वविषये व्यापृति: समस्तीति बोध्यम् ।

शरीरस्य क्रियादिक सम्भवतीति नासिक्यः प्राणो मुख्यो[1] वक्तव्यः। अतएव श्रुतौ बहुत्र प्राणशब्दस्य घ्राणार्थकत्वमपि[2]। चक्षुश्श्रोत्रसाहचर्यात् प्राणशब्दस्यात्र प्राणाभिन्न घ्राणेन्द्रिय ग्रहीतव्यम्। अतो न पदवाक्ययोर्भाष्ययोर्विरोध इत्यस्माभिर्मन्यते।

केन खलु वागिन्द्रिय भाषणे, चक्षुरिन्द्रिय रूपे, श्रोत्रेन्द्रिय च शब्दे प्रेर्यत इति च शिष्यस्य प्रश्न.।

न च प्रथमे मन्त्रे कर्तृविषयकप्रश्नदर्शनात् सगुणब्रह्मैवात्र प्रतिपाद्यमिति शङ्कनीयम्, 'न तत्र चक्षुर्गच्छती'त्यादिना तृतीये मन्त्रे निर्गुणस्यैव ब्रह्मणः प्रश्नोत्तररूपेण समुल्लेखात्, केनेत्यत्र श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादौ चोभयत्रैकवचनेनाद्वितीयब्रह्मण एव प्रतिपादनादिति रहस्यम्।

Exposition—This Upanisad is presented in a catechismal form so that the difficult problem is easily understood. The aim of all Upanisads is to establish the Ultimate Reality viz. Brahman. It is only one and without a second. The pupil asks the teacher—By whom are the mind, the Vital, the organ of speech, the visual and the auditory organs directed to their respective objects ? The pupil knows from the example of a chariot that all inanimate objects require the help of a living being for their motion. So these various inanimate senses and organs also must be set into motion by some living agent.

[1] तत्र मुख्यशब्दस्य मुखभवत्वेन (नासिकाभवत्वेन) व्याख्यान कर्तव्यम् (छा० उ० १।२।७ भाष्यं द्रष्टव्यम्)

[2] तत् प्राणेनाजिघ्रत् (ऐ० उ० १।३।४); प्रज्ञया प्राणं समारुह्य प्राणेन सर्वान् गन्धानाप्नोति (कौ० उ० ३।६); यत् प्राणेन न प्राणिति (के० उ० १।८)

The inquirer is an advanced student who knows that the agent of these organs cannot be an embodied one, he is limbless. Again he has gathered the knowledge that this agent performs the task of direction only by desire but not by the three instruments viz. desire, word and action. In fact this limbless director needs not even desire for the direction of the senses. The mere presence of this Reality is sufficient for causing the senses to work. However, his question is regarding the nature of this director of organs.

NOTES

According to Madhva the question is put by S'iva to Brahmā. This is also corroborated by S'yāmalāla Gosvāmī in his commentary of this Upaniṣad.

केन—By whom. Almost all the commentators have interpreted this word accordingly. But G. offers an alternative explanation as negation (आक्षेप.). According to him it means—Who directs ? *i. e.* there is none as director of the senses and other organs. This false notion of some that these organs act automatically is negated by the story in Part, III of this Upaniṣad. (यद्वा--नेह प्रश्नप्रतिवचनमुखेनारम्भ किन्त्वाक्षेपमुखेन ।.. वय वयमिति भ्रान्तिः केवल व. । कस्तर्हि ? अस्यन्य सर्वस्यान्तरात्मा य. श्रोत्रस्य श्रोत्र मनसो मन. । कि बहुना--पूर्वे देवा अप्यासन्नभिमानिनः...... तमिममभिमान खण्डयितुमन्तरात्मा प्रादुर्भूय यक्षात्मना......). S'N. interprets the word as "by what sort of being ?"

The query of the pupil is—whether the director is existent or non-existent, conscious or unconscious, different or identical etc. (*cf.* केनासता सता केनाचेतनेन चेतनेन वा भिन्नेनाभिन्नेन वा—S'N.)

इषितम्—इष्+क्त=इष्ट, but here by Vedic irregularity the augment इट् is there and makes the word इषित. (इषितमितीट्प्रयोगस्तु च्छान्दस —S'). "The suffix (क्त) is also added with -i- to a number of roots ending in simple consonants, especially sibilants, about which no rule can be stated....is-'send' : isita- ; īṣ-'move' : -īsita-" (VG. P. 405.)

What may be the meaning of this word ? There are three roots as इष गतौ (दिवादि ११२७, सेट्, इष्यति), इषु इच्छायाम् (तुदादि, १३५१, सेट्, इच्छति) and इष आभीक्ष्ण्ये (क्र्यादि, १५२५, सेट्, इष्णाति). The suffix क्त being added to these roots gives rise to the forms इषित, इष्ट and इषित respectively. But S'. has refuted the possibility of taking the roots conveying motion (गति) or repetition (आभीक्ष्ण्य). Thus the word should be इष्ट and not इषित. That is why we must admit here that it is a Vedic form. The commentator Ānandagiri wrongly says that the augment इट् will entail गुण changing the word to एषित. The suffix क्त loses क् (कित्) and therefore गुण cannot take place (Cf. क्ङिति च 1.1.5).

प्रेषितम् —प्र-इष्+णिच् क्त. Here also the above-mentioned root is found. But there is no problem in this case as regards the इट् inasmuch as the suffix णिच् is

added with the verb in order to convey the sense of impelling. (Cf. तस्यैव प्रवृत्तस्य नियोगार्थं प्रेषितम्--S').

षितं प्रेषितम्—Only the word प्रेषितम् may serve the purpose and why then is the word इषितम् ? S'. holds that the word इषितम् being added to प्रेषितम् signifies that the impelling is by will only and not by word or action. The master causes the servant to do something by his action, word and even by will or desire and this director is an embodied agent. But in the case of the direction of the senses and other organs the director requires no action, no word and only desire is sufficient. In this way it is purported to be shown here that this director is without any limb or physique. The pupil who asks this question is sufficiently advanced to understand this secret and he wants to know the real nature of that Conscious Being who directs everything.

The followers of S'. have almost invariably accepted this interpretation. The approach of UB., an Advaitin, however, is a bit different, although the import is the same. UB., like many other dualist commentators, smells here a repetition in the words इषितम् प्रेषितम्. He says that the direction of this agent is not direction so to say. In his opinion this direction is not like that of a servant by a master but it is a cause which generates the effect viz. the motion of the senses etc. (Cf. प्रेषितमिवेत्युपमार्थः राजप्रेरितभृत्यवर्गवत्) He has compared it to the rising of the sun being the cause of the activity of the

world. The sun never directs the people to work. Similarly mere existence of Brahman is apt to set the senses to action. (लोकप्रवृत्तिनिमित्तरविवदसंगतया मनआदि-प्रवृत्तिनिमित्तमात्रम्).

But the dualists construe केन प्रेषितं मन: इषितम् (विषयं प्रति—understood) पतति. (Cf. इषितमिष्ट साध्वसाधु वा विषयं प्रति...P. and मन. इषितम्...इष्ट स्वविषयं प्रति.. PMD). BH. is influenced by these commentaries and holds—प्रेषित प्रेरित मन: इषितम् इष्टं विषयं पतति.

प्राण: प्रथम:—Prāṇa is said to be the first or primary because all functions of the body are dependent on the function of this organ. Prāṇa residing in the nasal cavity is primary as without that we cannot live. So many commentators take this expression to mean the nasal organ. It is also consistent with the word प्राण in Kena U. I. 8, where प्राण is taken as the nasal organ. Cf. Ch. U. 5.1.12 & 15.

"The Prāṇa is said to be the first, as it is superior to all the jīvas : even higher than S'iva who questions, and Brahmā to whom the question is put."—BDB.

" 'First life' because it was produced previous to the senses."—Roer.

प्रैति—प्र + एति. Note that the rule of Sandhi here applicable is 'एत्येधत्यूठ्सु' (6.1.89) and not वृद्धिरेचि (6.1.88).

इषिताम्—S'. is silent as regards the meaning of this word. S'N. says इषिता प्रेरिताम् but N. holds इषिताम्

इष्टाम्. P., PRR., PMD. interpret as प्रेषिता or प्रेरिताम् but G. glosses as अभिलषिताम्. Thus both the monists and dualists have been divided among themselves. However, there is no vital difference between these two interpretations.

इमां वाचम्—Perhaps the pupil is mentioning the speech which is being uttered at the time of his asking the question. That is why the word इमाम् is used. P. says —" इमा लौकिकी वैदिकी च वाचम्".

By the mention of this organ all the other four conative organs should be understood.

प्रेषित मनः—Generally we think that our mind is at liberty to do whatever it likes and it is not subordinate to anything. How should then this expression be tenable ? To this it is urged that mind even is not free. Had it been so, men would have never followed a course which they once decided to avoid. In fact we do many things we do not like.

चक्षुः श्रोत्रम्—Only two cognitive organs are referred to, and the three others should be included here.

देवः—It does not mean a deity but the one which is resplendent. It is derived from the root दिव् meaning 'to shine'.

क उ देवः—Again, what particular radiant being ? The particle 'u' serves the purpose of pointing to the exact object of enquiry. "*U* 'now', 'again', is commonly used

deictically anaphorically after pronouns and verbs."—VG P. 430. Commentators hold sharply different opinions as regards the meaning of 'u'. Cf. N.—'उ प्रश्ने', S'N.—'क उ को नाम', P.—'उ सम्बुद्धौ, भो देशिक', PMD.— 'उ भो गुरो'.

That Brahman motivates all action is propounded in the Upaniṣads very often. *Cf.* यदिदं किञ्च जगत् सर्वं प्राण[1] एजति निःसृतम्—Kaṭh. U. 2.3.2 and भयादस्याग्निस्तपति etc.—Kaṭh. U. 2.3.3. Also Cf. T. U. 2.8.

श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो मनो यद्
वाचो ह वाचं स उ प्राणस्य प्राणः ।
चक्षुषश्चक्षुरतिमुच्य धीराः
प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति ॥२॥

Eng. Tran. — Since He is the ear of the ear, the mind of the mind, the speech of the speech, the breath of the breath and the eye of the eye, the wise (knowing Him), giving up (the wrong notion of self) and dispelling this egoism attain immortality. Or...... (the wrong notion of self) and departing from this body attain immortality.

Paraphrase—सः (यस्त्वया पूर्वमन्त्रे पृष्टः) यत् (यस्मात्) श्रोत्रस्य (श्रवणेन्द्रियस्य) श्रोत्रम् (श्रवणसम्पादकः), मनसः (अन्तरिन्द्रियस्य) मनः (सङ्कल्पादिनिर्वर्तकम्), वाचः (वागिन्द्रियस्य)

---

1. Here Prāṇa means Brahman. Cf. S'B.

ह् (किल) वाचम् (वागिति प्रथमान्तत्वेन विपरिणामः कर्तव्यः, वचनसम्पादकः), प्राणस्य (घ्राणेन्द्रियस्य, उपलक्षणेन मन्त्रानुल्लिखितानामपीन्द्रियाणामित्यर्थः) उ (च) प्राणः (प्राणनहेतुः, अन्येषामिन्द्रियाणामपि प्रवृत्तिहेतु), चक्षुषः (चक्षुरिन्द्रियस्य) चक्षुः (दर्शनप्रवर्तकः) [तस्मात् तादृशं देवमात्मानं ज्ञात्वा] अतिमुच्य (श्रोत्रादाविन्द्रिये आत्मभावं परित्यज्य) [विद्यमाना] धीराः (ज्ञानविशेषवन्तः) अस्मात् लोकात् (ममाहभावव्यवहाररूपात्) प्रेत्य (व्यावृत्य) अमृताः (मरणरहिताः) भवन्ति। यद्वा—अस्मात् लोकात् (शरीरात्) प्रेत्य (मृत्वा) अमृताः भवन्ति (मृत्युरहिता भवन्ति)।

Padabhāṣyam—एवं पृष्टवते योग्यायाह गुरुः। शृणु यत् त्वं पृच्छसि—मनआदिकरणजातस्य को देवः स्वविषयं प्रति प्रेरयिता, कथं वा प्रेरयतीति।

श्रोत्रस्य श्रोत्रं शृणोत्यनेनेति श्रोत्रम्, शब्दस्य श्रवणं प्रति करणं शब्दाभिव्यञ्जकं श्रोत्रमिन्द्रियं तस्य श्रोत्रं स यस्त्वया पृष्टः 'चक्षुः श्रोत्रं क उ देवो युनक्ति' इति। असावेवविशिष्टः श्रोत्रादीनि नियुङ्क्त इति वक्तव्ये, नन्वेतदननुरूपं प्रतिवचनं श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति। नैष दोषः, तस्यान्यथा विशेषानवगमात्। यदि हि श्रोत्रादिव्यापारव्यतिरिक्तेन स्वव्यापारेण विशिष्टः श्रोत्रादिनियोक्ताऽवगम्येत दात्रादिप्रयोक्तृवत्, तदेदमननुरूपं प्रतिवचनं स्यात्। न त्विह श्रोत्रादीनां प्रयोक्ता स्वव्यापारविशिष्टो लवित्रादिवदधिगम्यते। श्रोत्रादीनामेव तु संहतानां व्यापारेणालोचनसङ्कल्पाध्यवसायलक्षणेन फलावसानलिङ्गेनावगम्यते—अस्ति हि श्रोत्रादिभिरसंहतः यत्प्रयोजनप्रयुक्तः श्रोत्रादिकलापो

गृहादिवदिति संहतानां[1] परार्थत्वादवगम्यते श्रोत्रादीनां प्रयोक्ता। तस्मादनुरूपमेवेदं प्रतिवचनं श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादि।

कः पुनरत्र पदार्थः श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादेः? न ह्यत्र श्रोत्रस्य श्रोत्रान्तरेणार्थः, यथा प्रकाशस्य प्रकाशान्तरेण। नैष दोषः। अयमत्र पदार्थः—श्रोत्रं तावत् स्वविषयव्यञ्जन-समर्थं दृष्टम्। तच्च स्वविषयव्यञ्जनसामर्थ्यं श्रोत्रस्य चैतन्ये ह्यात्मज्योतिषि नित्येऽसंहते सर्वान्तरे सति भवति, नासतीति। अतः श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्याद्युपपद्यते। तथा च श्रुत्यन्तराणि—"आत्मनैवायं ज्योतिषास्ते" (बृ० उ० ४।३।६) "तस्य भासा सर्वमिदं विभाति" (क० उ० २।२।१५, श्वे० उ० ६।१४, मु० उ० २।२।१०) "येन सूर्यस्तपति तेजसेद्धः" (तै० ब्रा० ३।१२।९।७) इत्यादीनि। "यदा-दित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम्" (गीता १५।१२) "क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत" (गीता १३।३३) इत्यादि गीतासु। काठके च "नित्यो नित्यानां चेतन-श्चेतनानाम्" (क० उ० २।२।१३) इति। श्रोत्राद्येव सर्वस्यात्मभूतं चेतनमिति प्रसिद्धम्, तदिह निवर्त्यते। अस्ति किमपि विद्वद्बुद्धिगम्यं सर्वान्तरतमं कूटस्थमजमजरम-मृतमभयं[2] श्रोत्रादेरपि श्रोत्रादि तत्सामर्थ्यनिमित्तमिति प्रतिवचनं शब्दार्थश्चोपपद्यत एव।

[1] "श्रोत्रादयः स्वाविलक्षणप्रेषाः संहतत्वाद् गृहादिवदित्यनुमानेन श्रोत्रादिप्रेषी तावदवगम्यते। यदि सोऽपि संहतः स्यात्तर्हि गृहादिवदचेतनः स्यात्। ततस्तस्याप्यन्यः प्रेषी कल्प्यस्तस्याप्यन्य इत्यनवस्थाप्रसङ्गपरिहारायासंहतश्चेतनो गम्यते। अतः सर्वसाक्षिणं लक्षयितुं युक्तमेव प्रतिवचनमित्यर्थः।"—AG.

[2] *Cf.* Bṛ. U. 4.4.25.

तथा **मनसः** अन्तःकरणस्य **मनः**। न ह्यन्तःकरणमन्तरेण[1] चैतन्यज्योतिषो दीधितिं[2] स्वविषयसङ्कल्पाध्यवसायादिसमर्थं स्यात्। तस्मान्मनसोऽपि मन इति। इह बुद्धिमनसी एकीकृत्य निर्देशो मनस इति।

यद्वाचो ह वाचम्; यच्छब्दो 'यस्मादर्थे श्रोत्रादिभिः सर्वैः सम्बध्यते—यस्माच्छ्रोत्रस्य श्रोत्रम्, यस्मान्मनसो मन इत्येवम्। वाचो ह वाचमिति द्वितीया प्रथमात्वेन विपरिणम्यते, प्राणस्य प्राण इति दर्शनात्। वाचो ह वाचमित्येतदनुरोधेन प्राणस्य प्राणमिति कस्माद् द्वितीयैव न क्रियते? न, बहूनामनुरोधस्य युक्तत्वात्। वाचमित्यस्य वागित्येतावद् वक्तव्यं स उ प्राणस्य प्राण इति शब्दद्वयानुरोधेन। एवं हि बहूनामनुरोधो युक्तः कृतः स्यात्। पृष्टं च वस्तु प्रथमयैव निर्देष्टुं युक्तम्। **सः** यस्त्वया पृष्टः **प्राणस्य** प्राणाख्यवृत्तिविशेषस्य **प्राणः**। तत्कृतं हि प्राणस्य प्राणनसामर्थ्यम्। न ह्यात्मनानधिष्ठितस्य[3] प्राणनमुपपद्यते। "को ह्येवान्यात् कः प्राण्याद् यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्" (तै० उ० २।७।१) "ऊर्ध्वं प्राणमुन्नयत्यपानं प्रत्यगस्यति"

[1] अन्तरेण should be construed with दीधितिम् and not with अन्तःकरणम्।

[2] v. l. चैतन्यज्योतिषा दीपितम्. Nārāyaṇa, who often follows S'. verbatim, supports our reading.

[3] "प्राणचेष्टा चेतनाधिष्ठानपूर्विका, अचेतनप्रवृत्तित्वात्, रथादिप्रवृत्तिवत्"—AG.

(क० उ० २।२।३) इत्यादिश्रुतिभ्यः। इहापि च वक्ष्यते, **'येन प्राणः प्रणीयते'**, 'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि' इति।

श्रोत्रादीन्द्रियप्रस्तावे घ्राणस्यैव ग्रहणं युक्तं न तु प्राणस्य। सत्यमेवम्, प्राणग्रहणेनैव तु घ्राणस्य ग्रहणं कृतमेव मन्यते श्रुतिः। सर्वस्यैव करणकलापस्य यदर्थप्रयुक्ता प्रवृत्तिस्तद्ब्रह्मेति प्रकरणार्थो विवक्षितः।

तथा **चक्षुषश्चक्षुः** रूपप्रकाशकस्य चक्षुषो यद्रूपग्रहणसामर्थ्यं तदात्मचैतन्याधिष्ठितस्यैव। अतश्चक्षुषश्चक्षुः।

प्रष्टुः पृष्टस्यार्थस्य ज्ञातुमिष्टत्वाच् छ्रोत्रादेः श्रोत्रादिलक्षणं यथोक्तं ब्रह्म 'ज्ञात्वा' इत्यध्याह्रियते; 'अमृता भवन्ति' इति फलश्रुतेश्च। ज्ञानाद्ध्यमृतत्वं प्राप्यते। ज्ञात्वा विमुच्यत इति सामर्थ्यात्। श्रोत्रादिकरणकलापमुज्झित्वा—श्रोत्रादौ ह्यात्मभावं कृत्वा, तदुपाधिः सन्, तदात्मना जायते म्रियते संसरति च। अतः श्रोत्रादेः श्रोत्रादिलक्षणं ब्रह्मात्मेति विदित्वा, **अतिमुच्य** श्रोत्राद्यात्मभावं परित्यज्य—ये श्रोत्राद्यात्मभावं परित्यजन्ति, ते **धीराः** धीमन्तः। न हि विशिष्टधीमत्त्वमन्तरेण श्रोत्राद्यात्मभावः शक्यः परित्यक्तुम्—**प्रेत्य** व्यावृत्य **अस्मात् लोकात्** पुत्रमित्रकलत्रबन्धुषु ममाहंभावसंव्यवहारलक्षणात्, त्यक्तसर्वैषणा भूत्वेत्यर्थः **अमृताः** अमरणधर्माणो **भवन्ति**।

"न कर्मणा न प्रजया धनेन, त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः" (कैवल्य० उ०१।२) "पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयम्भूस्तस्मात् पराङ् पश्यति नान्तरात्मन्। कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदा-

वत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्" (क० उ० २।१।१) "यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते....अत्र ब्रह्म समश्नुते" (क० उ० २।३।१४) इत्यादिश्रुतिभ्यः। अथवा, **अतिमुच्य**ेत्यनेनैवैषणात्यागस्य सिद्धत्वाद् **अस्माल्लोकात् प्रेत्य** अस्माच्छरीरात् प्रेत्य मृत्वेत्यर्थः[1] ॥२॥

Vākyabhāṣyam—श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादि प्रतिवचनं निर्विशेषस्य निमित्तत्वार्थम्। विक्रियादिविशेषरहितस्यात्मनो मनआदिप्रवृत्तौ निमित्तत्वमित्येतच्छ्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादिप्रति वचनस्यार्थः, अनुगमात्। तदनुगतानि ह्यत्रास्मिन्नर्थेऽक्षराणि।

कथम्? शृणोत्यनेनेति श्रोत्रम्; तस्य शब्दावभासकत्वं श्रोत्रत्वम्। शब्दोपलब्धृरूपतयावभासकत्व न स्वतः, श्रोत्रस्याचिद्रूपत्वात्, आत्मनश्च चिद्रूपत्वात्।

यच्छ्रोत्रस्योपलब्धृत्वेनावभासकत्वं तदात्मनिमित्तत्वाच्छ्रोत्रस्य श्रोत्रमित्युच्यते यथा क्षत्रस्य क्षत्रं यथा वोदकस्यौष्ण्यमग्निनिमित्तमिति दग्धुरप्युदकस्य दग्धाग्निरुच्यते। उदकमपि ह्यग्निसंयोगादग्निरुच्यते। तद्वदनित्यं यत्संयोगादुपलब्धृत्वं तत्करणं श्रोत्रादि, उदकस्येव दग्धृत्वम्। अनित्यं हि तत्र तत्। यत्र तु नित्यमुपलब्धृत्वमग्नाविवौष्ण्यं स नित्योपलब्धिस्वरूपत्वाद्दग्धेवोपलब्धोच्यते। श्रोत्रादिषु श्रोतृत्वाद्युपलब्धिरनित्या, नित्या चात्मनि। अतः श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्याद्यक्षराणामर्थानुगमादुपपद्यते निर्विशेषस्योपलब्धिस्वरूप-

[1] "विदेहमुक्तिर्विवक्षिता, प्रारब्धभोगक्षये शरीरान्तरोत्पादे कारणाभावादवश्यम्भाविनी विदुषां मुक्तिरित्यर्थः"—AG.

स्यात्मनो मनआदिप्रवृत्तिनिमित्तत्वमिति । मनआदिष्वेवं यथोक्तम् ।

वाचो ह वाचं प्राणस्य प्राण इति विभक्तिद्वयं सर्वत्रैव द्रष्टव्यम् । कथम् ? पृष्टत्वात्स्वरूपनिर्देशः । प्रथमयैव च निर्देशः[1] । तस्य च ज्ञेयत्वात्कर्मत्वमिति द्वितीया । अतो वाचो ह वाचं, प्राणस्य प्राण इत्यस्मात्सर्वत्रैव विभक्तिद्वयम् ।

यदेतच्छ्रोत्राद्युपलब्धिनिमित्तं श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादिलक्षणं नित्योपलब्धिस्वरूपं निर्विशेषमात्मतत्त्वम्, तद् बुद्ध्वातिमुच्यानवबोधनिमित्ताध्यारोपिताद् बुद्ध्यादिलक्षणात् संसारान्मोक्षणं कृत्वा धीरा धीमन्तः प्रेत्यास्माल्लोकाच्छरीरात् प्रेत्य वियुज्यान्यस्मिन्नप्रतिसन्धीयमाने निर्निमित्तत्वादमृता भवन्ति ।

सति ह्यज्ञाने कर्माणि शरीरान्तरं प्रतिसन्दधते । आत्मावबोधे तु सर्वकर्मारम्भनिमित्ताज्ञानविपरीतविद्याग्निविप्लुष्टत्वात् कर्मणामनारम्भेऽमृता एव भवन्ति । शरीरादिसन्तानाविच्छेदप्रतिसन्धानाद्यपेक्षयाध्यारोपितमृत्युवियोगात् पूर्वमप्यमृताः सन्तो नित्यात्मस्वरूपत्वादमृता भवन्तीत्युपचर्यते ॥२॥

Vivaraṇam—मनआदीनामिन्द्रियाणां प्रेषयिता क इति प्रश्नस्योत्तरमाहाचार्यः श्रोत्रस्य श्रोत्रम्, मनसो मन इत्यादिकम् । त्वया पृष्टं प्रेषयितृस्वरूपमिदमेवेत्यर्थः । अनन्तरमेतदुक्तं यत् तत्स्वरूपं ज्ञात्वा श्रोत्रादिष्वात्मबुद्धिं परित्यज्य त्यक्तसर्वैषणा भूत्वा धीरा अमृतत्वं लभन्त इति ।

---

[1] "मनआदेः प्रवर्तकः किंस्वभाव इति पृष्टत्वात् स्वरूपनिर्देशः कर्तव्यः । स च प्रथमया । 'निर्देशे प्रथमा प्रोक्ता' इति स्मरणादित्यर्थः ।"—AG.

ननु किंस्वरूपः प्रेषयितेति प्रश्नस्यैतत्स्वरूपोऽसावित्युत्तरं स्यात्, अत्र तु तदनुल्लिख्य श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति वचनात् प्रश्नवैरूप्यं खलूत्तरस्य भवतीति जायते दोषः। तत्रोच्यते—जातिगुणक्रियासम्बन्धैर्यदि प्रेषयिता निर्देशमर्हेत्तदानीं तदाश्रयेण प्रेषयितुः स्वरूपमप्युल्लिख्येत; नैवायमेव प्रेषयिता। अतोऽत्रान्यथा प्रश्नोत्तरदानमसम्भवीत्यनानुरूप्यमप्यूरीकृत्याह श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति। सत्या गतौ यत्र यो दोषः स न गत्यभावेऽपि पदं लभते। दात्रादिकरणेन यश्छेदयति तरुं तस्यच्छेदकस्य च्छेदनातिरिक्तो व्यापारोऽस्त्येवोद्यमननिपातनरूपः। अतस्तत्रोच्यते—उद्यमननिपातनव्यापारवान् खलु च्छेदक इति। नैवमत्र वक्तुं शक्यम्—एतद्व्यापारगुणजात्यादिमान् मनआदीनां प्रेषयितेति, निर्धर्मकत्वात्तस्य।

यद्येवं तर्हि प्रेषयितुरस्तित्वे किं मानमिति चेदुच्यते—श्रोत्रादीनां संहतानां परार्थत्वात् केनचनासंहतेन स्वप्रयोजनसाधनाय तेषां प्रयुक्तत्वमवश्यम्भावि, यथा गृहादीनां संहतानामन्यप्रयोजनप्रयुक्तत्वं, लोके दृश्यते। अत्रायमनुमानप्रयोगः—श्रोत्रादयः स्वविलक्षणशेषाः, संहतत्वाद्, गृहादिवदिति। तस्यास्य श्रोत्रादिशेषिणोऽपि संहतत्वे भवति गृहादिवदचेतनत्वम्। तदर्थमन्यः शेष्यपेक्ष्येत, तस्यापि संहतत्वेऽन्य इत्यनवस्थापाताच्छ्रोत्रादिशेषिण एवासंहतत्वं चेतनत्वं चाभ्युपेयम्।

विषयेण सह समनस्केन्द्रियसन्निकर्षे जाते विषयः प्रकाशते। प्रकाश एव ज्ञानस्यावसानमिति तदेव ज्ञानफलमित्युच्यते। अप्रकाशस्य विषयस्य योऽयं प्रकाशः स कस्य व्यापारेणेति प्रश्ने न खलु जडस्येन्द्रियस्येत्युत्तरं भवितुमर्हति। जडस्यापि व्यापाराङ्गीकारेऽचेतनस्य रथस्यापि सूताश्वाद्यधिष्ठानं विनैव व्यापारो दृश्येत। अतः श्रोत्रादीनां व्यापारदर्शनात् कश्चन चेतनोऽधिष्ठाता स्वीकार्यः। अत्राप्ययमनुमानप्रयोगः—प्राण-(इन्द्रिय-)चेष्टा चेतनाधिष्ठानपूर्विका, अचेतनप्रवृत्तित्वात्, रथादिप्रवृत्तिवदिति। भवतु, शब्दादिविषयप्रकाश-

रूपफलनिष्पत्तिदर्शनात्तल्लिङ्गेन श्रोत्रादीनां व्यापारोऽङ्गीकर्तव्यः, तेषां *व्यापारादपि* चेतनव्यापारोऽभ्युपेतव्यः। तस्य च स्य चेतनस्य व्यापारान्तराभावात्तन्निर्देशार्थं कथनीयं श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति। अतोऽत्र श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यननुरूपवचनमगतिकं गतिरिति बोद्धव्यम्।[1]

ननु न भवतु नाम प्रश्नप्रतिवचनयोरनानुरूप्यम्, कस्तावत् 'श्रोत्रस्य श्रोत्रम्' इत्यस्यार्थः? उच्यते—अप्रकाशस्य शब्दस्य प्रकाशनात् खलु श्रोत्रस्य श्रोत्रत्वं भवति। तदपि श्रोत्रमप्रकाशं जडमिति तदिन्द्रिय-मन्येन चेतनेन प्रकाशितम्। तस्य चेतनस्य प्रभावादिन्द्रियस्य प्रकाश-स्तदनन्तर चेन्द्रियेण शब्दप्रकाश इति शब्दप्रकाशे चेतनस्यास्ति व्यापारः। अतः शब्दप्रकाशे श्रोत्रस्य व्यापाराद् यथा तस्येन्द्रियस्य श्रोत्रत्वं तथा श्रोत्रेन्द्रियप्रकाशे चेतनस्य व्यापारात्तस्यापि श्रोत्रत्वं भवेत्। तेन सुष्ठूक्तं यच्चेतनं ब्रह्म श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति। अनेनैव न्यायेन मनसो मन, वाचो वाक्, प्राणस्य प्राणः, चक्षुषश्चक्षुरिति सर्वमवगन्तव्यम्।

श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यस्यार्थो वाक्यभाष्यमनुसृत्य समालोच्यते। श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति शिष्यं प्रति गुरुणा प्रेषयितृस्वरूपनिर्देशो दुर्बोध्य-शब्दप्रयोगाद् दूषणीय एवेति पूर्वपक्षिशङ्कायां समाधत्ते सिद्धान्ती—न हि शब्दस्य मुख्यवृत्तिमाश्रित्य ब्रह्म प्रतिपादयितुं शक्यत इति लक्षणयाभिधीयते। मुख्यार्थे परिगृहीत एवायं दुर्बोध्यत्वदोषः प्रतिभाति। तथा हि—श्रूयतेऽनेनेति श्रुधातो करणवाचो त्रल्प्रत्ययेन निष्पन्नमेतच्छ्रोत्रपदम्। न हि चेतनानधिष्ठितेना-चेतनेन कर्णेन कोऽपि श्रोतुं प्रभवति। उपलब्धुश्चेतनस्योपल-ब्धृत्वमेव कर्णे आरोप्यत इति कर्णस्योपलब्धृत्वं जनैर्मन्यते। तेन

1 वस्तुतस्तु चेतनस्यासङ्गस्यात्मनो न व्यापारसम्भवस्तथापि व्यापारदर्शन मध्यासवशादित्यद्वैतसिद्धान्तरहस्यं विदाङ्कुर्वन्तु पण्डिताः। प्रपञ्चितं चैतद् भाष्यकृद्भिः शङ्कराचार्यैरध्यासभाष्ये। विस्तरभयादनालोच्य तत्तत्तु विरम्यते।

चोपलब्धुः श्रोत्रस्य यथार्थोपलब्धृ खलु ब्रह्मैवेति तदेव श्रोत्रस्य श्रोत्रम्। श्रोत्रस्योपलब्धृत्वेन योऽयं व्यवहारः स उदकस्यौष्ण्यवद् दग्धृत्ववद् वाऽऽरोपित इति मन्तव्यम्। यथाऽग्निसम्पर्काज्जलस्योष्णत्वव्यवहारो दग्धृत्वव्यपदेशश्च तथोपलब्धुरात्मनः सम्बन्धाच्छ्रोत्रस्योपलब्धृत्वव्यवहार औपचारिकः।

• नन्वद्वैतवाद उपलब्धिस्वरूपः खल्वात्मा कथमुपलब्धेत्युच्यते। उपलब्ध्यर्थमेव हि श्रोत्रादीनां करणानामपेक्षा। सा चोपलब्धिश्चेदात्मनः स्वरूपन्तर्हि कृतं करणैः, गतं च श्रोत्रादीनां करणत्वम्। तत्रोच्यते— नित्योपलब्धिस्वरूपस्याप्यात्मनः श्रोत्रादिवृत्तिभिरुपलब्धृत्वं घटत इति श्रोत्रादीनामात्मोपलब्धृत्वे करणत्वं सुष्ठु युज्यते। तथा चात्मन उपलब्धृत्वमौपचारिकम्, तस्य कादाचित्कत्वात्; उपलब्धित्वं च स्वरूपं, तस्य नित्यत्वात्। एवं चोपलब्धिस्वरूपस्यात्मनः श्रोत्रादिनिमित्तवशादुपलब्धृत्वं, आत्मन उपलब्धृत्ववशाच्च श्रोत्रादीनामुपलब्धृत्वम्। भवतु, श्रोत्रस्योपलब्धृत्वं शब्दावभासकत्वं वा प्रति भवत्वात्मन उपलब्धृत्वं हेतुः। अत एवोक्तम्—आत्मा ब्रह्म वा श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति। तेन मुख्यवृत्त्या श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यनेनात्मनोऽप्रतिपादनेऽपि लक्षणयाऽऽत्मैव बोध्यः। आत्मप्रतिपादने मुख्यवृत्तेः प्रसङ्गाभावाल्लक्षणाश्रिता, ततश्च दुर्बोध्यशब्दप्रयोगो नात्र दूषणमपि तु भूषणमेवानन्यगतिकत्वात्।

मन्त्रेऽस्मिन् 'श्रोत्रम्' 'मनः' 'चक्षुः' इति पदत्रितयं प्रथमान्तं द्वितीयान्तमपि भवितुमर्हति। 'वाचम्' इति पदं द्वितीयान्तं 'प्राणः' इति च प्रथमान्तम्। प्रथमान्तप्राणशब्दानुरोधेन वाचमित्यस्य वागित्यर्थः उत वाचमित्यस्यानुरोधेन प्राणमित्यर्थ इति सन्देहे प्राहुर्भाष्यकाराः— स उ प्राणस्य प्राण इति वाक्ये स इति प्राण इति च प्रथमान्तपदद्वितयानुरोधाद् वाचमित्यस्य स्थाने वागित्यर्थः साधीयान्। अपि च, प्रेषयितुः स्वरूपं खल्वत्र निर्दिश्यते, अतः 'निर्देशे प्रथमा प्रोक्ते'ति न्यायेन प्रथमैव युक्ता। यत्तु वाक्यभाष्ये

"सर्वत्रैव विभक्तिद्वयमि"ति वाग्-वाचम्, प्राणः-प्राणमित्युभयस्वीकारात् कैश्चित् पदवाक्ययोर्भाष्ययोर्विरोध इति मन्यते, तदसत्, पदभाष्ये प्रथमान्तसमर्थनायैव द्वितीयान्तपदनिषेधात् ; न तु तत्र द्वितीयान्त पदं सर्वथा निषिद्धम् । वाक्यभाष्ये हि प्रथमान्ततया निर्देश. करणीय इति तावदादौ प्रथमा स्वीकृता। ततः 'अमृता भवन्ती'ति अमृतत्वलाभार्थं ब्रह्मज्ञानमपेक्षितमिति 'ज्ञात्वा' इति पदमभ्याहर्तव्यमित्युक्तम् । तस्य च ज्ञात्वेतिपदस्य कर्मतया द्वितीयान्तस्य पदस्यापेक्षणाच्छ्रोत्रादीनि पदानि द्वितीयान्तत्वेनापि ग्रहीतव्यानीति दर्शितम् । द्वितीयान्तत्वेन ग्रहणस्य येय वाचोयुक्तिः कण्ठरवेण वाक्यभाष्ये सन्दर्शिता सैव पदभाष्ये सूचिता। अध्याहृतस्य ज्ञात्वेति पदस्य कर्मतया पदभाष्येऽपि यथोक्तं ब्रह्माङ्गीकृतम् । यथोक्त च ब्रह्म 'श्रोत्रस्य श्रोत्रम्', 'मनसो मनः' इत्यादि । उक्तञ्च पदभाष्ये—''श्रोत्रादेः श्रोत्रादिलक्षण यथोक्त ब्रह्म ज्ञात्वा. . . . ।''

प्राणस्य, प्राण इत्यस्येन्द्रियप्रस्तावे पाठात् घ्राणाख्यप्राणार्थकत्व करणीयम् । तथापि प्राणप्रवृत्तिपूर्वक सर्वेन्द्रियप्रवृत्ते. प्राण इति सामान्यग्रहणाद् विशेषा अपि ग्रहीतव्या । तेन चानुल्लिखिते द्वे ज्ञानेन्द्रिये चत्वारि च कर्मेन्द्रियाणि सग्राह्याणि। एव च संहतान्येकादशैवेन्द्रियाणि यत्प्रयोजनप्रयुक्तानि तदेव चेतनं ब्रह्मेत्यवगन्तव्यम् ।

यद्वाचो ह वाचमिति यच्छब्दो यस्मादर्थे प्रयुक्त सन् पञ्चस्वन्वेतव्य. । यस्मादित्यनेनान्वयात्तस्माच्छब्दोऽप्यध्याहार्य । 'अतिमुच्य' श्रोत्रादिष्वात्मभाव परित्यज्येत्यर्थ । अनात्मनीन्द्रिये योऽयमात्मभाव· सोऽज्ञानविजृम्भित । अतोऽनात्मन्यात्मभाव मन्वानस्य मनुजस्य यावन्ति दुःखानि ज्ञानादेवापनेयानि । अतो ज्ञात्वेत्यध्याहर्तव्यम् । 'अमृता भवन्ती'ति फलश्रुतेरपि ज्ञात्वेति पदाध्याहारो युक्तः । अस्माल्लोकात् पुत्रमित्रकलत्रवित्तेष्वहममाभिमानव्यवहारात् प्रेत्य व्यावृत्य व्यपगता. सन्तो धीरा· पण्डिता अमृता भवन्ति मृत्युमतिक्रामन्ति

मोक्षं लभन्ते । ननु 'प्रेत्य' शब्दस्य व्यावृत्येत्यर्थे समाश्रितेऽति-मुच्येत्यनेन पौनरुक्त्यमिति चेदुच्यते—प्रेत्य मृत्वा । मरणादनन्तरममृता भवन्ति मोक्ष लभन्ते । अत्र पक्षे अमृता भवन्तीत्यनेन विदेह-मुक्तिर्बोध्या । ज्ञानान्मोक्ष इति सिद्धान्तमाश्रित्य ज्ञानसमनन्तरमेव मुक्तिः स्यादेव, सा च जीवन्मुक्ति । जीवन्मुक्तस्याज्ञानावरण-शक्तिर्नष्टापि विक्षेपशक्तिस्तिष्ठति । सा च मरणादनन्तर गच्छतीति विदेहमुक्तिरपि शास्त्रसिद्धा । अपि च, शास्त्रप्रामाण्यरक्षार्थं शास्त्र-कर्तुर्जीवन्मुक्तस्याप्यङ्गीकारो नितरामावश्यक इति ।

Exposition—In answer to the question of the pupil as regards the nature of the director of the senses, the teacher says that this director is the ear of the ear, the mind of the mind etc.

How is it that the teacher parries the question and answers in a mystic way ? It is accepted that the answer is not as it was anticipated to have been. But the teacher has no other way but to answer in this recondite style. The nature of a wood-cutter may be said by a mention of the actions of the raising and lowering of the axe *i. e.* he who raises and lowers the axe is the wood-cutter. But this director of the senses has no action ; he is actionless. Therefore, due to the absence of any action of this director, the teacher cannot refer to him by a mention of his action. That is why he says, "the ear of the ear etc." (Also sre P. 81, lines 4–8).

The sound requires the ear for being perceived but the ear needs no ear for its perception. How then this

answer of the teacher be justified ? The point may be comprehended in the following manner. The ear is not conscious and so cannot hear by itself. But there must be some conscious principle which enables the ear to hear. This conscious principle, rather Consciousness, is the real ear behind this auditory organ.

Whenever one shuns the idea that this auditory organ hears by itself and knows the conscious principle working from behind, that enlightened person escapes from the world of ego and attains immortality.

NOTES

श्रोत्रस्य श्रोत्रम्—Lit. 'the ear of the ear'. The ear is an inanimate-sense and cannot by itself hear the sound It requires for its power of hearing the animation by Ātman. So Ātman is the real organ, the ear of the ear Such is the case with other sense-organs also. (मनसो मन., प्राणस्य प्राण: etc.) *Cf.* श्रोत्रादेरपि श्रोत्रादि तत्सामर्थ्य-निमित्तम्—ŚPB & N. "शब्दावभासकत्वशक्तिप्रद"—P. "मनन-सङ्कल्पादिशक्तिप्रद"—PMD.

In S'VB. S'. argues that the teacher says that the ear cannot perceive the sound but it is Brahman who perceives. This shows that Brahman is knower. But the Advaitins maintain that Brahman is not knower but knowledge *per se*. Therefore the expressions श्रोत्रस्य श्रोत्रम् etc. should be taken in secondary sense (लक्षणा). As fire,

which is illumination proper, may also be called illuminator only in a secondary sense, so Brahman being knowledge proper may be called knower. And it is in this way that the teacher says— श्रोत्रस्य श्रोत्रम् etc. "यत्र तु नित्यमुपलब्धृत्वमग्नावित्रौष्ण्य स नित्योपलब्धिस्वरूपत्वाद्द्रष्टोपलब्धोच्यते"—S'VB.

"It is he, upon whom all depends, who has called those substances into existence and appointed to them their actions."—Roer.

यत्—Ś. has explained the word as यस्मात् and for this he has to suppose another correlative तस्मात् after चक्षुषश्चक्षु (See Paraphrase). But some commentators have preferred to interpret यत् as यः, being the correlative of स in the second quarter of the verse. *Cf.* "यत् यः"—ŚN. & P. But Ś. and his followers correlate सः with the One enquired into in the previous mantra. (स. यस्त्वया पृष्टः—ŚPB, N.) Like S'. his followers have construed यत् (*i.e.* यस्मात्) with all the epithets "यस्माच्छ्रोत्रस्य श्रोत्र यस्मान्मनसो मनः......"—N "यद् हेत्वर्थमुक्तं श्रोत्रादिभिर्वक्ष्यमाणैश्चक्षुरन्तैः सम्बध्यते"—ŚN.)

वाचो ह वाचम्—It should be changed as वाचो ह वाक् for the sake of harmony with सः and प्राण, which are in the first case-ending. श्रोत्रम्, मनः and चक्षु. being neuter may be taken in both first and second case-endings. Further, an answer to a question should be in the first case-ending. (*Cf.* निर्देशे प्रथमा प्रोक्ता—AG.

in S'VB). In ŚVB. we find Ś. admitting the second case-ending also as प्राणस्य प्राणम् and वाचो ह वाचम् for an object to the elliptical verb ज्ञात्वा (see Paraphrase).

Also *Cf.* "प्रश्नप्रतिवचनम्......इति प्रथमया निर्देश । तत्प्रवृत्तिनिमित्त पृच्छतो ज्ञेयत्वेन कर्मत्वमिति द्वितीयया निर्देश । वाचो ह वाक्, वाचो ह वाच विद्धीति विभक्तिद्वय सर्वत्र द्रष्टव्यम्"—UB.

The reason behind this a ceptance of the elliptical word ज्ञात्वा is that without knowledge one cannot attain immortality, which is referred to at the end of this mantra.

स उ—"उ एव"—S'N., "उ भो शिष्य"—PMD Hume is in favour of "the omission of *sa u*, 'as also' " with a view to improving the irregular metrical structure of the verse.

प्राणस्य प्राणः—"Very frequently in the Upaniṣads these words for the five 'vital breaths' are used either for the abstract function or for the concrete instrument of the function. Here, more evidently than in many places, the connotation seems to be double. But at Ch. U. 8.12.4 and Ait. 2.4 the distinction between the function and its sense organ is clearly conceived."—Hume.

Here S'. has interpreted प्राण as the nasal organ for its association with other sense organs. For details see Vivaraṇam Para. 9.

अतिमुच्य—Commentators have immensely differed as regards the meaning of this word. Literally it means,

'giving up' (परित्यज्य). "श्रोत्राद्यात्मभावं परित्यज्य"—S'PB. "अविद्यां सकार्यमतिमुच्य सर्वात्मना परित्यज्य......अथवोपसर्गसंयोगे धातोरन्यार्थत्वं प्रायेणेति न्यायेन......अतिमुच्याहं ब्रह्मास्मीति तमवगत्य"—S'N. "अतिमुच्योज्झित्वा सामर्थ्याच्छ्रोत्रादिकरणकलापम् । यत्कृतः संसारस्तं श्रोत्रादावात्मभावं त्यक्त्वा"—N. "अतिमुच्य ज्ञात्वा" —PRR. "अतिमुच्य लिङ्गदेहं हित्वा"—P. "अतिमुच्य लिङ्गशरीर त्यक्त्वा"—PMD.

D. reads अतिमुञ्च (imperative) for अतिमुच्य (gerundive). He holds that in श्रोत्रस्य श्रोत्रम् etc. Brahman has been referred to as the illuminator of the senses. But this is not the real knowledge of Brahman. That is why the teacher asks the student to give up this wrong conception of Brahman. We quote here from D.—"कर्तृभोक्तृज्ञातृरूपं करणप्रकाशक स्थूलस्य प्रवर्तयितृ तदात्मरूपमिति मतिमतिमुञ्च"।

धीराः—The wise. Only persons endowed with a special type of knowledge can sever the string of ignorance. "न हि विशिष्टधीमत्त्वमन्तरेण श्रोत्राद्यात्मभावः शक्यः परित्यक्तुम्"—S'PB. & N. Proper knowledge is attained by having recourse to strict austerities of a Brahmacārin. (धीरा बुद्धिमन्ता ब्रह्मचर्यादिसाधनसम्पन्नाः—S'N.) Note the meaning held by the dualists— "धीरा धीमन्तः श्रोत्रादिप्रेरकत्व नारायणस्य जानन्तः"—P. & "धीरा धीमन्तो भगवतः श्रीकृष्णस्य सर्वनियामकत्वज्ञानवन्तः"—PMD.

प्रेत्य—प्र–इ–ल्यप्. S' explains the word in relation to the words अस्मात् लोकात्. If लोक means व्यवहार being derived as लोक्यते दृश्यते ज्ञायत इति लोकः, the word

प्रेत्य is interpreted as 'being dissociated'. Being *dissociated from* our daily false cognitions as 'this is my child, my friend, my wife etc.' means being freed from all desires. Those who shun all desires attain immortality. (Cf. प्रेत्य व्यावृत्यास्माल्लोकात् पुत्रमित्रकलत्रबन्धुषु ममाहंभावसंव्यवहारलक्षणात्। त्यक्तसर्वैषणा भूत्वेत्यर्थः। अमृता अमरणधर्माणो भवन्ति— S'PB.) But in this acceptation of the word प्रेत्य there is a tautology in अतिमुच्य and प्रेत्य. So S'. suggests a second interpretation in which लोक should be derived as लोक्यते दृश्यते भुज्यत अत्रेति and it will mean body (शरीरम्). Correspondingly प्रेत्य will convey 'having final departure *i. e.* dying'. प्र means excess, here finality. There is no possible return for the dead man to its former condition of life. Cf. "The undiscovered country from whose bourne no traveller returns"—Hamlet 3.1.79. (Cf. "अथवा **अतिमुच्य** इत्यनेनैवैषणात्यागस्य सिद्धत्वादस्माल्लोकात् **प्रेत्य** अस्माच्छरीरात् प्रेत्य मृत्वेत्यर्थः"—S'PB).

अमृता भवन्ति—Those who have already attained knowledge have also attained salvation. This salvation while living is called जीवन्मुक्ति These free souls again after their death become free from the bondage of this body and are said to attain विदेहमुक्ति (salvation after death). जीवन्मुक्ति is a problem which has very often run the gauntlet of the opponents—How should one attain salvation and at the same time be an embodied one ? To this the Advaitins urge that these free souls certainly

possess bodies, see the pupil, the world etc. but they (free persons) are not deceived by those as being real. As a grown up man considers a toy-horse as a mere toy although it has the shape of a real horse, so an enlightened person considers the world to be unreal although it appears to be real. This is the knowledge which we want. When we are deceived by seeming sights, we suffer. But when we see the mirage and know it to be unreal, we have not to suffer in the least.

न तत्र चक्षुर्गच्छति न वाग् गच्छति नो मनः।
न विद्मो[1] न विजानीमो यथैतदनुशिष्यात् ॥
अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि।
इति शुश्रुम पूर्वेषां ये नस्तद्व्याचचक्षिरे ॥३॥

Eng. Tran.—There the eye cannot reach, the speech cannot go, nor the mind. (We) do not know, nor understand how should (the teacher) teach it. It is different from known (i. e. effect) and also beyond unknown (i. e. cause). Thus we have heard from ancients who have explained it to us.

Paraphrase—तत्र (ब्रह्मणि) चक्षुः न गच्छति, [तत्र] वाक्

[1] JUBHO reads विद्म but it is definitely a corrupt form for विद्म. (in euphonic combination विद्मो).

न गच्छति, [तत्र] नो (नापि) मनः [गच्छति]। यथा [गुरुः] एतत् (ब्रह्म) अनुशिष्यात् (उपदिशेत्, शिष्यायेति शेषः) तथा [वयम्] न विदमः (प्रत्यक्षतया न जानीमः), न विजानीमः (परोक्षतयापि नावगच्छामः)। (केवलमागमगम्य ब्रह्मेति तदुप-देशार्थमागममाह--) तत् (ब्रह्म) विदितात् (ज्ञानकर्मभूतात् परिच्छिन्नात् कार्यवस्तुनः, यद्धि ज्ञायते तत् परिच्छिन्नमनित्यं कार्यम्, अतो विदितात् कार्यादित्यर्थः) अन्यत् (भिन्नम्, ब्रह्मणो नित्यत्वात्, कार्यं चानित्यम्। यदनित्यं तद्धेयम्, ब्रह्मणो विदितभिन्नत्वादनित्य-भिन्नत्वादहेयत्वम्।) अथो (तथा) [तत्] अविदितात् (विदितविपरीतात् कारणात्) अधि (उपरि, भिन्नमित्यर्थः। न हि ब्रह्मणा किञ्चन कार्यं साध्यते येन ब्रह्मणः कारणत्वं भवेत्। कार्यसाधनार्थं किमपि कारणमुपादीयते, ब्रह्म च कारणभिन्नमिति ब्रह्म नोपादेयम्)। ये (परमाचार्याः) नः (अस्मभ्यम्, मादृशेभ्य आचार्येभ्यः) तत् (ब्रह्म) व्याचचक्षिरे (व्याख्यातवन्त) [तेषाम्] पूर्वेषाम् (परमाचार्याणाम्) इति (एवमहेयमनुपादेय ब्रह्मतत्त्वम्) [वयम्] शुश्रुम (श्रुतवन्तः)।

Padabhāṣyam—यस्माच्छ्रोत्रादेरपि श्रोत्राद्यात्मभूतं ब्रह्म, अतो **न तत्र** तस्मिन्ब्रह्मणि **चक्षुः गच्छति**, स्वात्मनि गमनासम्भवात्। तथा **न वाग् गच्छति**। वाचा हि शब्द उच्चार्यमाणोऽभिधेयं प्रकाशयति यदा, तदाभिधेयं प्रति वाग्गच्छतीत्युच्यते। तस्य च शब्दस्य, तन्निर्वर्तकस्य च करणस्यात्मा ब्रह्म, अतो न वाग्गच्छति। यथाग्निर्दाहकः प्रकाशकश्चापि सन् न ह्यात्मानं प्रकाशयति दहति वा, तद्वत्।

नो मनः मनश्चान्यस्य सङ्कल्पयितृ अध्यवसायितृ च सन्[1]

[1] Disjoin सङ्कल्पयितृ अध्यवसायितृ च सत् न etc.

नात्मानं सङ्कल्पयत्यध्यवस्यति च, तस्यापि ब्रह्मात्मेति[1]। इन्द्रियमनोभ्यां हि वस्तुनो विज्ञानम्। तदगोचरत्वात् **न विद्मः** तद्ब्रह्मेदृशमिति। अतो **न विजानीमो यथा** येन प्रकारेण **एतद्** ब्रह्म **अनुशिष्याद्** उपदिशेच्छिष्यायेत्यभिप्रायः। **यद्धि** करणगोचरं तदन्यस्मा उपदेष्टुं शक्यं जातिगुणक्रियाविशेषणैः।[2] न तज्जात्यादिविशेषणवद्ब्रह्म तस्माद्विषमं शिष्यानुपदेशेन प्रत्याययितुमिति। उपदेशे तदर्थग्रहणे च यत्नातिशयकर्तव्यतां दर्शयति 'न विद्मो न विजानीमो यथैतदनुशिष्यात्' इति।

अत्यन्तमेवोपदेशप्रकारप्रत्याख्याने प्राप्ते तदपवादोऽयमुच्यते। सत्यमेवं प्रत्यक्षादिभिः प्रमाणैर्न परः प्रत्याययितुं शक्यः, आगमेन तु शक्यत एव प्रत्याययितुमिति तदुपदेशार्थमागममाह—अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधीति। **अन्यदेव** पृथगेव **तद्** यत्प्रकृतं श्रोत्रादीनां श्रोत्रादीत्युक्तमविषयश्च तेषाम्; तद् **विदिताद्** अन्यदेव हि। विदितं नाम यद् विदिक्रिययातिशयेनाप्तं विदिक्रियाकर्मभूतम्। क्वचित् किञ्चित्कस्यचिद्विदितं स्यादिति। सर्वमेव व्याकृतं विदितमेव[3]; तस्मादन्यदेवेत्यर्थः।

अविदितमज्ञातं तर्हीति प्राप्त आह—**अथो** अपि **अवि-**

---

[1] Construe ब्रह्म तस्यापि (मनसोऽपि) आत्मा इति.

[2] "ब्राह्मणोऽयमित्यादि जातितः, कृष्णोऽयमित्यादि गुणतः, पाचकोऽयमित्यादि क्रियातः, राजपुरुष इत्यादि सम्बन्धविशेषणैश्च उपदिश्यते। ब्रह्म तु न जात्यादिमत्। 'केवलो निर्गुणश्च' इत्यादिश्रुतेः।"— AG.

[3] Some read तत् before तस्मात् but that seems to be of no use.

दिताद् विदितविपरीतादव्याकृताविद्यालक्षणाद् व्याकृतबीजात्, **अधि** इत्युपर्यर्थे, लक्षणया अन्यद् इत्यर्थः। यद्धि यस्मादधि, उपरि भवति, तत्तस्मादन्यदिति प्रसिद्धम्।

यद्विदितं तदल्पं मर्त्यं दुःखात्मकं चेति हेयम्। तस्माद्विदितादन्यद्ब्रह्मेत्युक्ते त्वहेयत्वमुक्तं स्यात्। तथाऽविदितादधीत्युक्तेऽनुपादेयत्वमुक्तं स्यात्। कार्यार्थं हि कारणमन्यदन्येनोपादीयते। अतश्च न वेदितुरन्यस्मै प्रयोजनायान्यदुपादेयं भवतीति। एवं विदिताविदिताभ्यामन्यदिति हेयोपादेयप्रतिषेधेन स्वात्मनोऽनन्यत्वाद् ब्रह्मविषया जिज्ञासा शिष्यस्य निवर्तिता[1]स्यात्। न ह्यन्यस्य स्वात्मनो विदिताविदिताभ्यामन्यत्वं वस्तुनः सम्भवतीत्यात्मा ब्रह्मेत्येष वाक्यार्थः। "अयमात्मा ब्रह्म" (माण्डू० उ० २, बृ० उ० ४।४।५) "य आत्मापहतपाप्मा' (छा० उ० ८।७।१)—"यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरः" (बृ० उ० ३।४।१) इत्यादिश्रुत्यन्तरेभ्यश्चेति।

एवं सर्वात्मनः सर्वविशेषरहितस्य चिन्मात्रज्योतिषो ब्रह्मत्वप्रतिपादकस्य वाक्यार्थस्याचार्योपदेशपरम्परया प्राप्तत्वमाह—इति शुश्रुमेत्यादि। ब्रह्म चैवमाचार्योपदेशपरम्परयैवाधिगन्तव्यं न तर्कतः[2], प्रवचनमेधाबहुश्रुत[3]तपोयज्ञा[4]दिभ्यश्च,

[1] The reading निवर्तिता is certainly a corrupt form for निवर्तिता. Also cf. N.

[2] *Cf.* नैषा तर्केण मतिरापनेया (कः उः १।२।९)

[3] *Cf.* नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन (कः उः १।२।२३)

[4] *Cf.* नान्यैर्देवैस्तपसा कर्मणा वा (मुः उः ३।१।८)

इति एवं **शुश्रुम** श्रुतवन्तो वयं **पूर्वेषाम्** आचार्याणां वचनम्; **ये** आचार्या **नः** अस्मभ्यं **तद्** ब्रह्म **व्याचचक्षिरे** व्याख्यातवन्तो विस्पष्टं कथितवन्तः, तेषामित्यर्थः ॥३॥

Vākyabhāṣyam—'न तत्र चक्षुर्गच्छति' इत्युक्तेऽपि पर्यनुयोगे हेतुरप्रतिपत्तेः। श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्येवमादिनोक्तेऽप्यात्मतत्त्वेऽप्रतिपन्नत्वात् सूक्ष्मत्वहेतोर्वस्तुनः पुनः पुनः पर्यनुयुयुक्षाकारणमाह—न तत्र चक्षुर्गच्छतीति। तत्र श्रोत्राद्यात्मभूते, चक्षुरादीनि—वाक्चक्षुषोः सर्वेन्द्रियोपलक्षणार्थत्वात्—न विज्ञानमुत्पादयन्ति।

सुखादिवत्तर्हि गृह्येतान्तःकरणेनात आह—नो मनः; न सुखादिवन्मनसो विषयस्तत्, इन्द्रियाविषयत्वात्।

न विद्मो न विजानीमोऽन्तःकरणेन यथैतद्ब्रह्म मनआदिकरणजातमनुशिष्यादनुशासनं कुर्यात् प्रवृत्तिनिमित्तं भवेत्तथाऽविषयत्वान्न विद्मो न विजानीमः।

अथवा श्रोत्रादीनां श्रोत्रादिलक्षणं ब्रह्म विशेषेण दर्शयेत्युक्त आचार्य आह—न शक्यते दर्शयितुम्। कस्मात्? 'न तत्र चक्षुर्गच्छति' इत्यादि पूर्ववत्सर्वम्। अत्र तु विशेषो यथैतदनुशिष्यादिति। यथैतदनुशिष्यात् प्रतिपादयेदन्योऽपि शिष्यानितोऽन्येन विधिनेत्यभिप्रायः।

सर्वथापि ब्रह्म बोधयेत्युक्त आचार्य आह, अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधीत्यागमम्। विदिताविदिताभ्यामन्यत्। यो हि ज्ञाता स एव सः, सर्वात्मकत्वात्। अतः सर्वात्मनो ज्ञातुर्ज्ञात्रन्तराभावाद्विदितादन्यत्वम्। "स वेत्ति

वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता।" (श्वे० उ० ३।१९) इति **च मन्त्रवर्णात्, "विज्ञातारमरे केन विजानीयात्"** (बृ० उ० २।४।१४) इति **च** वाजसनेयके। अपि च व्यक्तमेव विदितं तस्मादन्यदित्यभिप्रायः। यद्विदितं व्यक्तं तदन्यविषयत्वादल्पं सविरोधं ततोऽनित्यमत एवानेकत्वादशुद्धमत एव तद्विलक्षणं ब्रह्मेति सिद्धम्।

अस्तु तर्ह्यविदितम्। न, विज्ञानानपेक्षत्वाद्। यद्ध्यविदितं तद्विज्ञानापेक्षम्। अविदितविज्ञानाय हि लोक-प्रवृत्तिः। इदं तु विज्ञानानपेक्षम्। कस्मात्? विज्ञान-स्वरूपत्वात्। न हि यस्य यत्स्वरूपं तत्तेनान्यतोऽपेक्ष्यते। न च स्वत एवापेक्षा, अनपेक्षमेव सिद्धत्वात्। प्रदीपः स्वरूपाभिव्यक्तौ न प्रकाशान्तरमन्यतोऽपेक्षते, स्वतो वा। यद्ध्यनपेक्षं तत्स्वत एव सिद्धम्। प्रकाशात्मत्वात् प्रदीप-स्यापेक्षितोऽप्यनर्थकः स्यात्, प्रकाशे विशेषाभावात्। न हि प्रदीपस्य स्वरूपाभिव्यक्तौ प्रदीपप्रकाशोऽर्थवान्। न चैवमात्म-नोऽन्यत्र विज्ञानमस्ति येन स्वरूपविज्ञानेऽप्यपेक्ष्येत।

विरोध इति चेन्नान्यत्वात्।

स्वरूपविज्ञाने विज्ञानस्वरूपत्वाद् विज्ञानान्तरं नापेक्षत इत्येतदसत्। दृश्यते हि विपरीतज्ञानमात्मनि सम्यग्ज्ञान च, न जानाम्यात्मानमिति, श्रुतेश्च "तत्त्वमसि". (छा० उ० ६।८—१६) "आत्मानमेवावेत्" (बृ० उ० १।४।१०) "एतं वै तमात्मानं विदित्वा" (बृ० उ० ३।५।१) इति च। सर्वत्र श्रुतिष्वात्मविज्ञाने विज्ञानान्तरापेक्षत्व दृश्यते।

तस्मात् प्रत्यक्षश्रुतिविरोध[1] इति चेत्, न; कस्मात् ? अन्यो हि स[2] आत्मा बुद्ध्यादिकार्यकरणसङ्घाताभिमानसन्तानाविच्छेद-लक्षणोऽविवेकात्मको बुद्ध्यवभासप्रधानश्चक्षुरादिकरणो नित्य-चित्स्वरूपात्मान्तःसारो यत्रानित्यं विज्ञानमवभासते। बौद्ध-प्रत्ययानामाविर्भावतिरोभावधर्मकत्वात्तद्धर्मत्यैव विलक्षणमपि चावभासते।

अन्तःकरणस्य मनसोऽपि मनोऽन्तर्गतत्वात्सर्वान्तरश्रुतेः। अन्तर्गतेन नित्यविज्ञानस्वरूपेणाकाशवदप्रचलितात्मनान्तर्गर्भ-भूतेन बाह्यो बुद्ध्यात्मा तद्विलक्षणोऽर्चिर्भिरिवाग्निः प्रत्ययैराविर्भावतिरोभावधर्मकैर्विज्ञानाभासरूपैरनित्यैरनित्यविज्ञान आत्मा सुखो दुःखीत्यभ्युपगतो लौकिकैः। अतोऽन्यो नित्यविज्ञान-स्वरूपादात्मनः। नत्र हि विज्ञानापेक्षा विपरीतज्ञानत्व चोपपद्यत न पुनर्नित्यविज्ञाने।

तत्त्वमसीति बोधोपदेशो नोपपद्यत इति चेत्। "आत्मानमेवावेत्" (बृ० उ० १।४।१०) इत्येवमादीनि च नित्यबोधात्मकत्वात्। न ह्यादित्योऽन्येन प्रकाश्यते-ऽतस्तदर्थबोधोपदेशोऽनर्थक इति चेत्, न; लोकाध्यारोपा-पोहार्थत्वात्। सर्वात्मनि हि नित्यविज्ञाने बुद्ध्याद्यनित्यधर्मा लोकैरध्यारोपिता आत्माविवेकतः। तदपोहार्थो बोधोपदेशो बोधात्मनः।

1. We think it should be interpreted as प्रत्यक्षश्रुत्योर्विरोधः, cf. न जानीयामात्मानम् (प्रत्यक्ष) & तत्त्वमसि etc. (श्रुति) in P. 70 line 20.

2. The editor of APK has meetly noticed here and also in the following lines a change in mannerism.

तत्र च बोधाबोधौ समञ्जसौ, अन्यनिमित्तत्वादुदक इवौष्ण्यमग्निनिमित्तम्, रात्र्यहनी इवादित्यनिमित्ते लोके। नित्यावौष्ण्यप्रकाशावग्न्यादित्ययोरन्यत्र भावाभावयोर्निमित्तत्वादनित्याविव उपचर्येते। धक्ष्यत्यग्निः, प्रकाशयिष्यति सवितेति तद्वत्। एवं च सुखदुःखबन्धमोक्षाद्यध्यारोपो लोकस्य, तदपेक्ष्य तत्त्वमस्यात्मानमेवावेदित्यात्मावबोधोपदेशेन श्रुतयः केवलमध्यारोपापोहार्थाः।

यथा सवितासौ प्रकाशयत्यात्मानमिति तद्वत्, बोधाबोधकर्तृत्वं च नित्यबोधात्मनि। तस्मादन्यदविदितात्। अधिशब्दश्चान्यार्थे। यद्वा यद्धि यस्याधि तत्ततोऽन्यत् सामर्थ्यात्। यथाधि भृत्यादीनां राजा। अव्यक्तमेवाविदितं ततोऽन्यदित्यर्थः।

विदितमविदितं च व्यक्ताव्यक्ते कार्यकारणत्वेन विकल्पिते ताभ्यामन्यद् ब्रह्म विज्ञानस्वरूपं सर्वविशेषप्रत्यस्तमितमित्ययं समुदायार्थः। अत एवात्मत्वान्न हेय उपादेयो वा। अन्यद्धचन्येन हेयमुपादेयं वा। न तेनैव तद्यस्य कस्यचिद्धेयमुपादेयं वा भवति। आत्मा च ब्रह्म सर्वान्तरात्मत्वादविषयमतोऽन्यस्यापि न हेयमुपादेयं वा। अन्याभावाच्च। इति शुश्रुम पूर्वेषामित्यागमोपदेशः। व्याचचक्षिर इत्यस्वातन्त्र्यं तर्कप्रतिषेधार्थम्। ये नस्तद् ब्रह्मोक्तवन्तस्ते नित्यमेवागमं ब्रह्मप्रतिपादकं व्याख्यातवन्तो न पुनः स्वबुद्धिप्रभवेण तर्केणोक्तवन्त इत्यागमपारम्पर्याविच्छेदं दर्शयति

विद्यास्तुतये । तर्कस्त्वनवस्थितो[3] भ्रान्तोऽपि भवतीति ॥३॥

Vivaraṇam—श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादिना प्राक्तनेन मन्त्रेण श्रोत्रादीनामात्मभूत स्वरूपं वा ब्रह्मेत्युक्तम् । यो यस्यात्मा न स तत्र प्रवर्तते । अग्निस्तृणं दहेत् प्रकाशयेदपि न स्वात्मानं दग्धुं प्रकाशयितु वा प्रभवेत् । चक्षुरादिकमिन्द्रियं स्वस्वविषयं प्रकाशयदपि स्वात्मान न प्रकाशयितुं शक्नोति । ब्रह्म हि तेषामिन्द्रियादीनामात्मा, अतो न ब्रह्मेन्द्रियादिभिः प्रकाश्यम् । अत एवोक्तं मन्त्रे—न तत्र चक्षुर्गच्छति, प्रवर्तते, न तद्ब्रह्म चक्षुः प्रकाशयतीत्यर्थः । चक्षुषा सर्वाणि ज्ञानेन्द्रियाण्युपलक्षितानीति मन्तव्यम् । वागपि तत्र ब्रह्मणि न गच्छति, न लब्धप्रसरेति । वागिन्द्रियेण कृत्स्नानि कर्मेन्द्रियाण्युपलक्षितानि बोद्धव्यानि । यथा सुखदुःखादि चक्षुरादीन्द्रियाग्राह्यमपि मनसा गृह्यते तथा ब्रह्मापि मनसा गृहीतमस्त्विति शङ्कायामाह श्रुतिः—नो मन इति ।

इन्द्रियेण मनसा वा यन्न गृह्यते तत्स्वरूपं कथ वा ज्ञायेत ? यन्न ज्ञायेत तत् कथ शिष्येभ्य उपदिश्येत ? एवं च ब्रह्मणो दुर्ज्ञानत्वं 'न विद्मो न विजानीमः' इति श्रुत्या प्रतिपाद्यते । तदनन्तर यथैतदनुशिष्यादित्यनेन सर्वथा ब्रह्मण उपदेश्यत्वाभावो बोध्यते । वय हि न जानीमस्तत्स्वरूपम् । स्वरूपमज्ञात्वापि यथैतद् ब्रह्म खल्वन्यैराचार्यैः श्रोत्रस्य श्रोत्रमिति प्रदर्शितप्रकारादन्यथोपदिश्येत तदस्माक न ज्ञानगोचरः । सर्वथा ब्रह्मणोऽज्ञेयत्वमुक्तमत्र । टीकाकृतानन्दगिरिणा 'न विद्मा न विजानीम' इत्यभ्यासः सर्वथाऽन्तःकरणाविषयत्वख्यापनार्थं

3. Cf. तर्काप्रतिष्ठानात् etc. (ब्र॰ सू॰ २।१।११) and भाष्य under that Sūtra —कैश्चिदभियुक्तैर्यत्नेनोत्प्रेक्षितास्तर्का अभियुक्ततरैरन्यैराभास्यमाना दृश्यन्ते । तैरप्युत्प्रेक्षिताः सन्तस्ततोऽन्यैराभास्यन्त इति न प्रतिष्ठितत्वं तर्काणां शक्यमाश्रयितुम् ।

इत्युक्तम्। केचित्तु 'न विद्म' इतीन्द्रियाविषयत्वं 'न विजानीम' इति मनसोऽविषयत्वं प्रतिपादितमित्याहुः। भवतु, ब्रह्मणो ज्ञानाविषयत्वं खलु तस्य जातिगुणक्रियासम्बन्धाभावात्। जातिमतः 'ब्राह्मणोऽयमि' ति, गुणवतः 'कृष्णोऽयमि'ति, क्रियावतः 'पाचकोऽयमि'ति, सम्बन्धवतः 'राजपुरुष' इति निर्देशो भवितुमर्हति किन्तु केवलस्य निर्गुणस्य ब्रह्मणो न तथा निर्देशार्हत्वम्। अतएव तस्य नोपदेशविषयत्वमपीत्यभिप्रेत्याह गुरुः—'न विद्मो न विजानीमो यथैतदनुशिष्यादिति'।

वाक्यभाष्ये ह्येतस्य मन्त्रांशस्य द्विधा व्याख्यानं प्रदर्शितम्। तत्र प्रथमम्—चक्षुषा वाचा मनसापि यद् ब्रह्म न गोचरीक्रियते तद् ब्रह्म कथं नामानुशिष्यात् सञ्चालयेत्, मन आदीनां वा प्रेषयितृ स्यादिति नास्माभिरवबुध्यत इति शिष्यस्य पुनः पर्यनुयोगो गुरुं प्रति। द्वितीया व्याख्या—निर्विशेषस्य ब्रह्मणो न विशेषतया अयमित्यर्थमित्युपदेशो भवितुमर्हति। तथापि विशेषतया ब्रह्म प्रदर्शनीयमिति शिष्येण प्रार्थितो गुरुराह—न विशेषेण ज्ञानगोचरो ब्रह्मेति हेतोर्ब्रह्म न केनाप्याचार्येण विशेषेणोपदेष्टुमनुशासितुं वा शक्यते। वाक्यभाष्यधृता प्रदर्शितरूपा द्वितीया व्याख्या पदभाष्येणानन्या। प्रथमा तु पदभाष्ये नोपनिबद्धेति कथं नाम सा व्याख्या पदभाष्यकृताऽनङ्गीकृतेति वक्तुं पार्यते। पदभाष्यकाले यदनुल्लिखितं तस्यैव विस्तरेण वाक्यभाष्ये समुल्लेख इति पुनर्भाष्यकरणादवध्रियते। अतोऽत्र पदवाक्ययोर्भाष्ययोर्न विरोधावकाशः।

स्यादेतत्, प्रत्यक्षादिप्रमाणागम्यत्वेऽपि ब्रह्मण आगमवेद्यत्वमस्तीति ब्रह्मप्रतिपादकमागमवाक्यमाह—अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि। सोऽयमागमः पूर्वाचार्यादेवं लब्धः। यथाधुना गुरुः 'अन्यदेवे'त्यादिना ब्रह्मावबोधयितुं प्रयतते तथैवेतः पूर्वमप्यन्ये बहव आचार्या 'अन्यदेवे'-त्यादिकं शिष्येभ्यो व्याजह्रुः।

ब्रह्म विदितादन्यदित्युक्तम् । यद् विदितं तज् ज्ञेयं नामरूपात्मकं च । किमपि कार्यं वस्तु यदोत्पद्यते तदा नामरूपाभ्यां युक्तं भवतीति कार्यवस्तुनः नामरूपाभ्यां व्याकृतत्वाद् व्याकृतशब्देन व्यवहारः । अतोऽत्र विदितपदेन व्याकृतस्य कार्यस्य परामर्शः कार्यस्यानित्यत्वाद् भवति हेयत्वमिति ब्रह्मणो विदितभिन्नत्वादहेयत्वं सिध्यति । ननु ब्रह्मणो विदितभेदादविदितत्वं स्यादिति चेदुच्यते—विदिताद् व्याकृतादन्यदव्याकृतमिति । अव्याकृतं कारणरूपम । मिथ्याभूतस्यैतस्य जगतो जन्म खल्वज्ञानादेव । अज्ञानं जगत्कारणमित्यव्याकृतशब्देन तस्योल्लेखः । ब्रह्म चेदव्याकृतमज्ञानं स्यात्तदानीमज्ञानस्य ज्ञाननाश्यत्वेन ब्रह्मणोऽपि नाश्यत्वाद् ब्रह्मणः सत्यत्वं हीयेत । अतो ब्रह्म भवत्यविदितादप्यन्यत । अधिशब्दस्योपर्यर्थे विद्यमानत्वादुपरि च विद्यमानस्य भेद एवत सिद्ध इत्यतोऽस्मिन् मन्त्रे 'अविदितादधी'त्यनेनाविदिताद् भिन्नमित्यर्थो ग्रहणीयः । ब्रह्मणोऽविदितभिन्नत्वकथनात् कारणभिन्नत्वमुक्तम् । कार्यसाधनार्थं हि कारणमुपादीयते, ब्रह्मणा न किमपि साध्यमिति ब्रह्म न केनाप्युपादेयम् । एवञ्च विदितभिन्नत्वोक्तेर्ब्रह्मणोऽहेयत्वमविदितभिन्नत्वशमनाच्चानुपादेयत्वं बोध्यम् ।

अविदितं ब्रह्मेति चेदभ्युपगम्येत तदानीं ज्ञानस्वरूपस्यापि ब्रह्मण इतरार्विदितपदार्थवज् ज्ञानापेक्षत्यापद्येत । यदि तु ज्ञानात्मकं ब्रह्म स्वात्मानं ज्ञानमपेक्षेतेत्युच्येत तर्ह्यनुभवविरोधो दुष्परिहरः । स्वस्य स्वापेक्षाया कर्तृकर्मविरोधोऽपि वज्रलेपायते ।

यद् वेदितुरन्यत्तद् विदितमविदितं वा भवेत् । विदिताविदितभिन्नत्वे ब्रह्मणो वेदितृस्वरूपत्वं सिध्यति । वस्तुत, ब्रह्मणो वेदितृत्वमपि वेद्यमापेक्षतया । यथा प्रकाशस्वरूपस्य सवितुः प्रकाश्यापेक्षया प्रकाशकत्वमप्युपचर्यते तथा ब्रह्मणो वेदनस्वरूपस्याप्यौपचारिकं वेदितृत्वम् ।

ब्रह्मैवात्मस्वरूपमित्यात्मनो हेयत्वोपादेयत्वोभयरहितत्वाद् ब्रह्मणोऽप्यहेयानुपादेयत्वमवगन्तव्यम् ।

'ये नस्तद् व्याचचक्षिरे' इत्यनेनाचार्यस्य ब्रह्मविद्योपदेशे स्वातन्त्र्यं परिहृतम् । सम्प्रदायसिद्ध चैतदिति चाभिहितम् । गूढ तत्त्वमेतत् केवलं स्वमेधाभ्यूहिततर्कजालैर्न लभ्यमित्यस्यापि चोपपादनार्थमागममाह ।

ननु विधिमुखेनैव कश्चन पदार्थ प्रतिपाद्यत इति दृष्ट लोके । ब्रह्म त्वत्र 'अन्यदेव तद् विदितादथो अविदितादधी'ति निषेधमुखेनैव संमुल्लिखितमिति दोष स्यादेवेति चेदुच्यते निर्धर्मकस्य वस्तुन 'इदमित्थ' रूपेण प्रदर्शनमसम्भवि । अतश्च निर्धर्मकस्य ब्रह्मणो निषेधमुखेनातद्व्यावृत्त्या श्रुतिषु बहुधा प्रतिपादनम 'स्थूलमनण्व'त्यादिषु दृष्टम् । एवमेव मुख्यवृत्तिलभ्यत्वमप्यस्य निर्गुणस्य ब्रह्मणो वार्यते । सर्वथा वाचामविषयो ब्रह्म कथ वाग्भिर्निरूपित स्यादिति कथमपि लक्षणया नाम जघन्यया वृत्त्या ब्रह्मणोऽवबोध. । उक्त च शिवमहिम्न. स्तोत्रे—"अतद्व्यावृत्त्या य चकितमभिधत्ते श्रुतिरपि ।" अतश्च तत्त्वमस्यादिमहावाक्यानामपि लक्ष्यार्थप्रतिपादकत्वम् ।

Exposition—In m. 2 it has been propounded that Brahman is the ear of the ear, the mind of the mind etc. It means that Brahman is the real nature (स्वरूप) of these organs. The ear cannot know the ear because the act of knowing presupposes a difference between the knower and the known. So the eye cannot know its own nature *i. e.* Brahman. Similarly, Brahman being the real nature of the speech (वाक्) cannot be revealed by the speech itself. The mind, being itself illuminated by Brahman, fails to illumine its illuminator, Brahman. By the eye the four other cognitive organs (ज्ञानेन्द्रिय) should be deemed mentioned. Similarly, speech includes all

the four conative organs (कर्मेन्द्रिय). Thus we see that the eleven organs (इन्द्रिय) are not capable of illuminating Brahman. So the teacher says that he neither knows nor understands how this self-luminous but unrevealable Brahman may be taught.

Now the teacher finds a way out. He says that he has learnt from his preceptor with the help of an *āgama*—अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि. This *āgama*, being interpreted by the former preceptors, has made the former pupils understand Brahman. So the teacher now explains this *āgama* to his pupil.

Brahman is other than known. Anything known e. g. the book, the table etc. has a name (नाम) and a form (रूप). These two—name and form—remain in an effect i. e. in a transitory object. Brahman, a permanent entity, must be different from the effect (विदित). The effect has a beginning and must have an end. So a wise man shuns it. Again Brahman is not even opposite to effect (विदितविपरीत i. e. अविदित). So Brahman is different from the cause (अविदित) also. One has to have recourse to a cause with a view to producing an effect, producible by that cause. Brahman produces no effect. Therefore none will resort to Brahman. In this way the teacher proposes to the student that Brahman is other other than evasible (अहेय) and other than adoptable (अनुपादेय).

The quintessence of this instructon by the teacher is that Brahman is the own Self (आत्मन्) of the student. It is neither the cause, nor the effect as Self is eternal and without a change. Again none can resort to his own Self and neither can one evade one's own Self. In one word, 'Thou art Brahman, Brahman is your nature' is the instruction of the teacher to his inquisitive pupil.

NOTES

In some editions we find that this mantra has been divided into two. But we prefer to take it as one.

तत्र—There *i. e.* in Brahman.

गच्छति—Goes, reveals, knows. *Cf.* the dictum—प्रायेण हि गत्यर्था ज्ञानार्थाः प्राप्त्यर्थाश्च स्युः.

न तत्र चक्षुर्गच्छति—S'N. holds that the eye cannot reveal Brahman as it is without any form (रूप) and only objects with form are capable of being perceived by the eye. *Cf.* "न तत्र चक्षुर्गच्छति रूपादिहीनत्वात्तस्य"—S'N. For S.'s view-point see Exposition. Here by चक्षुः S'ruti implies all the sense organs. Thus it means that Brahman is not perceptible by senses.

न वाग् गच्छति—We cannot perceive the other world (परलोक) by our senses but we know it from the instructions of our teachers or from the scriptures. Thus the

other world is revealed by the organ of speech. This possibility is negatived by 'न वाग् गच्छति'. *Cf.* "ननु चक्षुरग्राह्याणामपि स्वर्गापूर्वादीनां वाग्विषयत्वं दृष्टमित्यत आह—न वाग् गच्छति"—S'N. It should be noted here that both word and the organ of speech reveal a particular object. And S'. in his bhāṣya has taken the word वाक् in both the meanings and Brahman is said to be the nature of both. cf. "तस्य च **शब्दस्य** तन्निर्वर्तकस्य च **करणस्या**त्मा ब्रह्म, अतो न वाग् गच्छति"—S'PB. Here also by synecdoche the other four conative organs are understood. The Nimbārka school thinks that these organs are too weak to reveal Brahman—"सूर्यादिप्रकाशने खद्योतादिवत्"—PMD

नो Combination of 'na' & 'u', *and not.* cf. atha+u >atho, uta+u>uto, mā+u>mo etc. "In later language also=na, 'not', for which it is generally used to suit the verse" MWD.

नो मनः—Happiness, misery etc. are revealed neither by the cognitive organs nor by the conative ones. They are revealed by the mind. Thus the student may have the impression that similarly Brahman also may be illumined by the mind. The teacher wards off this false notion of the student by 'नो मनः', 'and not the mind.' cf. नैव वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा—कठ उः २।३।१२ & Muṇḍ. U. 3.1.8.

न विद्मो न विजानीमः—The two clauses mean almost the same. To avoid this tautology commentators have

interpreted them in various ways. In S'PB. न विद्मः is construed with the previous portion and न विजानीमः with the following one. AG. under S'VB. justifies that this repetition is for emphasis' sake— "न विद्मो न विजानीम इत्याद्यभ्यासः सर्वथान्तःकरणाविषयत्वख्यापनार्थः" UB. connects न विद्मः with the external organs and न विजानीमः with the internal one. cf. "न विद्मश्चक्षुरादिबाह्यकरणवैरल्यात् । तथा न विजानीमो मन आद्यन्तःकरणवैरल्यात्." S'N. interprets that we do not know (विद्मः) Brahman by our own intellect (स्वबुद्ध्या), and also we do not understand (विजानीमः) from our teachers or the scriptures (शास्त्रगुर्वादिभ्यः).

"The repetition of *vidma*[1] and *vijānīma*[2] is to show that neither the *parokṣa* nor the *aparokṣa jñāna* is possible regarding Him."—BDB.

In one interpretation in S'VB. we find that न विद्मः etc. is uttered by the pupil when he learns from the teacher that Brahman is not illuminable by the organs. But generally the commentators have explained it as the teacher's assertion.

यथा—In any other way than the one adopted by me as श्रोत्रस्य श्रोत्रम् etc. (यथा येन प्रकारेण श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्याद्युपायं विना—UB.) As the correlative of यथा the word तथा is required. (See Paraphrase) This is supported by S'VB and S'N. (तमुपायम् i. e. तथा)

[1, 2] Perhaps these are misprints for *vidmaḥ* and *vijānīmaḥ*. Also cf. f. n. in P. 65.

एतत—this, here Brahman.

अनुशिष्यात्—अनु-शास्+लिङ् 3rd person sing., may teach. The nominative गुरुः is understood. The teacher does not know how he may teach. But why ? S′. and his followers have often maintained that word or speech can convey any of the four viz. relation, class, attribute and action. But Brahman possesses none of these. So the teacher is unable to explain Brahman. UB. goes to the extent of saying that even Īśvara cannot teach Brahman. (य. कोऽप्याचार्य ईश्वरो वा स्वशिष्येभ्यो विशेषवदनुशिष्यादुपदिशेत्) cf. Māṇḍ. U. S′B. 7 ; AG. See f.n. 2, P. 67 and संक्षेपशारीरकम् 1. 239.

अन्यदेव तद् विदितात्—It is different from known. For the implication see Exposition, Para 3.

अथो—"atho (=atha u) generally means *and also, moreover.*" VGS. P. 215.

अथो अविदितात—There is no sandhi here as अथो is a प्रगृह्य word by the rule ओत् (Pāṇ 1. 1. 15). Also cf. पद चान्यः and अपूर्वपदान्तगश्च (Ṛk Prātiśākhya 1. 69 & 70). "The particle u is unchangeable in pronunciation before vowels, though as a rule written as v after a consonant. ....When it combines with the final ā or a of a particle to o, in o=ā u, atho=atha u......, it remains unchanged even in the written text e. g. atho indrāya." VGS. P. 25.

अविदितादधि—अधि means 'upon'. 'Upon unknown' is tantamount to 'different from unknown.' Something

different remains upon something (अधीत्युपर्यर्थे । लक्षणयाऽन्य-दित्यर्थः । यद्धि यस्माद् अधि उपरि भवति तत्तस्मादन्यदिति प्रसिद्धम्—S'PB.) cf. "The locative is exclusively taken by 'api' *upon* and primarily by 'adhi' *upon*......'adhi' takes the ablative secondarily and less commonly in the sense of from (upon)."—VGS. P. 209. "'adhi' with ablative *from*—विराजो अधि पूरुषः"—Vedic Reader, P. 222. For the implication of अविदितादधि see Exposition, Para 3.

इति--thus. cf. "एवम्"—S'PB, "अनेन प्रकारेण"—S'N. What is the harm if we mean 'this' ? This interpretation will help us in avoiding an elliptical word 'वचनम्' after पूर्वेषाम् [आचार्याणाम्]. Of course, in that case we have to replace the sixth case-ending by the fifth—पूर्वेभ्यः [आचार्येभ्यः]. Then construe--ये नः तद् व्याचचक्षिरे [तेभ्यः] पूर्वेभ्यः [आचार्येभ्यः] इति शुश्रुम.

इति शुश्रुम etc.—This line is found in Īśā U. 10 & 13 with a slight change as धीराणाम् for पूर्वेषाम् and विचचक्षिरे for व्याचचक्षिरे.

शुश्रुम—Perfect in 1st person is rare. Kūranārāyaṇa under Īśā U. 10 justifies it in the following manner—"ननु परोक्ष एवार्थे लिड्विधानात् 'शुश्रुम' इति लिडुत्तमपुरुषो न घटत इति चेत्—मैवं ब्रह्मविद्याया दुरवगाहत्वेन निःशेषग्रहणमस्माभिः **न कृतम्** इत्यभिप्रायं कृत्वा लिडुत्तमस्योपपत्तेरित्याहुः ।" The commentator justifies the perfect tense here perhaps by the rule "अत्यन्तापह्नवे लिड् वक्तव्यः" (Vār. under 3. 2. 115)

पूर्वेषाम्—The word being an adjective requires a noun

as आचार्यणाम्. Then also either we must assume an elliptical word like 'वचनम्' (cf. ŚPB. & ŚN.) or the sixth case-ending should be deemed irregular in place of the fifth one. (cf. प्रसिद्धत्वाद् वाक्यमिति कर्मणोऽप्रयोगः । आख्यातोपयोग इत्यपादानस्याविवक्षया शेषे षष्ठी, धीरेभ्य[1]इत्यर्थः—Rāmacandra under Īśā U. 10)

Modern scholars hold that the word पूर्वेषाम् proves conclusively that there were teachers prior to the composition of this verse. Thus the eternal character (अपौरुषेयत्व) of the Vedas is lost. To this the orthodox scholars maintain that this is said in relation to the teacher who teaches this doctrine and not in relation to the composer of the verse. Students may compare the line often displayed in a shop—आज नगद काल धार[2]. Similar references to ancient preceptors and seers may be found in अग्निः पूर्वेभिर्ऋषिभिः (RV. 1. 1. 2), ये च पूर्व ऋषयः (RV 7. 22. 9)

ये—those ; those teachers who. The teachers who explained Brahman must themselves be well-acquainted with the subject (ये प्रसिद्धाः शमदमादिसाधनसम्पन्नाः शास्त्रहृदयज्ञाः—ŚN.)

नः—to us. "नः अस्मभ्यम्"—ŚPB. & N. But some commentators mean—those amongst ourselves. (नः अस्माकं ये ब्रह्मविद्वरीयांसः—UB. Also cf. ŚN.

[1] Students should read here पूर्वेभ्यः consonantly with the reading of K. U.

[2] Today in cash, tomorrow on credit.

व्याचचक्षिरे—3rd person pl. perfect of चक्ष् (to see, अदादि, चष्टे) preceded by वि and आ. The meaning of the prefixes has been clearly pointed out by S'N.—व्याचचक्षिरे विस्पष्टम् आ समन्तात् कथितवन्त:. This shows that this abstruse knowledge must be obtained from a learned person i. e. गुरु. cf. "अनेन गुरुमुखादेवात्मावगतिर्भवति न तु प्रकारान्तरेणेत्यर्थोऽप्युक्तम्" —S'N. Note that they have merely explained but not said of their own intellect.

यद् वाचाऽनभ्युदितं येन वागभ्युद्यते ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥५॥

Eng. Tran.—That which is unrevealed by speech, that by which speech is revealed—that only know thou (as) Brahman, not this that (people) worship as this.

Paraphrase—यत् (चैतन्यस्वरूपं ब्रह्म) वाचा (वागिन्द्रियेण, पदेन च) अनभ्युदितम् (अप्रकाशितम्), येन (ब्रह्मणा) वाक् (तदाख्यमिन्द्रियं पदं च) अभ्युद्यते (प्रकाश्यते) तत् एव त्वं ब्रह्म विद्धि (जानीहि)। [लोका:] यत् इदम् (सोपाधिकमीश्वरादि) उपासते [तत्] इदम् (ब्रह्म) न ।

Padabhāṣyam—'अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि' इत्यनेन वाक्येन आत्मा ब्रह्मेति प्रतिपादिते श्रोतुराशङ्का जाता—तत् कथं न्वात्मा ब्रह्म । आत्मा हि नामाधिकृत: कर्मण्युपासने च संसारी कर्मोपासनं वा साधनमनुष्ठाय ब्रह्मादिदेवान् स्वर्गं वा प्राप्तुमिच्छति । तत्तस्मादन्य उपास्यो विष्णु-

रीश्वर[1] इन्द्रः प्राणो वा ब्रह्म भवितुमर्हति, न त्वात्मा ; लोकप्रत्ययविरोधात् । यथान्ये तार्किका ईश्वरादन्य आत्मेत्याचक्षते तथा कर्मिणः "अमुं यजामुं यजे" (बृ० उ० १।४।६) त्यन्या एव देवता उपासते । तस्माद्युक्तं यद्विदितमुपास्यं तद् ब्रह्म भवेत्, ततोऽन्य उपासक इति । तामेतामाशङ्कां शिष्यलिङ्गेनोपलक्ष्य तद्वाक्याद्वाऽह—मैवं शङ्किष्ठाः ।

यत् चैतन्यमात्रसत्ताकम्, **वाचा** वागिति जिह्वामूला[2]दिष्वष्टसु स्थानेषु विपक्तमाग्नेयं वर्णानामभिव्यञ्जकं करणम्, वर्णाश्चार्थसङ्केतपरिच्छिन्ना एतावन्त एवं क्रमप्रयुक्ता इति ; एवं तदभिव्यङ्ग्यः शब्दः पद वागित्युच्यते "अकारो वै सर्वा वाक्सैषा स्पर्शान्तःस्थोष्मभि[3]र्व्यज्यमाना बह्वी नानारूपा भवति" (ऐ० आ० २।३।६।१८) इति श्रुतेः । "मितममितं स्वरः सत्यानृते" (ऐः आः २।३।६।१८) एव विकारो यस्यास्तया वाचा पदत्वेन परिच्छिन्नया करणगुणवत्या **अनभ्युदितम्** अप्रकाशितमनभ्युक्तम् । **येन** ब्रह्मणा

[1] Here ईश्वर means Śiva. *Cf.* "यस्मिन्नीश्वर इत्यनन्यविषयः शब्दो यथार्थाक्षरः"—विक्रमोर्वशीयम् १।१

[2] We expect here कण्ठादि according to the Pāṇinian system. But जिह्वामूलादि is in conformity with Vājasaneyiprātiśākhyam 1.65.

[3] ऐ० आ० reads स्पर्शोष्मभिः etc.

[4] "मितमृगादि पादावसाननियताक्षरत्वात् । अमितं यजुराद्यनियताक्षरपादावसानत्वात् । स्वरः साम । गीतिप्राधान्यात् । सत्यं यथादृष्टार्थवचनम् । अनृतं तद्विपरीतम् ।"—AG.

विवक्षितेऽर्थे सकरणा **वाग्** **अभ्युद्यते** चैतन्यज्योतिषा प्रकाश्यते प्रयुज्यत इत्येतद् । यद्वाचो ह वागित्युक्तम्, "वदन्वाक्" (बृ० उ० १।४।७) "यो वाचमन्तरो यमयति" (बृ० उ० ३।७।१७) इत्यादि च वाजसनेयके । "या वाक् पुरुषेषु सा घोषेषु प्रतिष्ठिता कश्चित्तां वेद ब्राह्मणः"[1] इति प्रश्नमुत्पाद्य प्रतिवचनमुक्तम् "सा वाग्यया स्वप्ने भाषते"[2] इति । सा हि वक्तुर्वक्तिर्नित्या वाक् चैतन्यज्योतिःस्वरूपा "न हि वक्तुर्वक्तेर्विपरिलोपो विद्यते" (बृ० उ० ४।३।२६) इति श्रुतेः ।

तदेव आत्मस्वरूपं **ब्रह्म** निरतिशयं भूमाख्यं बृहत्त्वाद्[3] ब्रह्मेति **विद्धि** विजानीहि **त्वम्**[4] । यैर्वागाद्युपाधिभिर्वाचो ह वाक् "चक्षुषश्चक्षुः" "श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो मनः" कर्ता भोक्ता विज्ञाता नियन्ता प्रशासिता "विज्ञानमानन्दं ब्रह्म" इत्येवमादयः संव्यवहारा असंव्यवहार्ये निर्विशेषे परे साम्ये ब्रह्मणि प्रवर्तन्ते, तान् व्युदस्यात्मानमेव निर्विशेषं ब्रह्म विद्धीत्येवशब्दार्थः । **नेदं** ब्रह्म **यदिदम्** इत्युपाधिभेदविशिष्टमनात्मेश्वरादि **उपासते** ध्यायन्ति । 'तदेव ब्रह्म त्वं

[1,2] These quotations could not be traced.

[3] *Cf.* बृह बृहि वृद्धौ भ्वादि, ७३५, ७३६ बर्हति, बृंहति.

[4] The word त्वम् is perhaps displaced by a mistake of the copyists. It should remain prior to विद्धि. See Introduction.

विद्धि' इत्युक्तेऽपि नेदं ब्रह्मेत्यनात्मनोऽब्रह्मत्वं पुनरुच्यते नियमार्थमन्यब्रह्मबुद्धिपरिसंख्यानार्थं[1] वा ॥४॥

Vākyabhāṣyam—यद्वाचेति मन्त्रानुवादो दृढप्रतीत्यै। अन्यदेव तद्विदितादिति योऽयमागमार्थो ब्राह्मणोक्तोऽस्यैव द्रढिम्ने मन्त्रा यद्वाचेत्यादयः पठ्यन्ते। यद् ब्रह्म वाचा शब्देनानभ्युदितमनभ्युक्तमप्रकाशितमित्येतत्, येन वागभ्युद्यत इति वाक्यप्रकाशहेतुत्वोक्तिः। येन प्रकाश्यत इति वाचोऽभिधानस्याभिधेयप्रकाशकत्वस्य हेतुत्वमुच्यते ब्रह्मणः। उक्तं च केनेपितां वाचमिमां वदन्ति, यद्वाचो ह वाचमिति। तदेव ब्रह्म त्वं विद्धीत्यविषयत्वेन ब्रह्मण आत्मन्यवस्थापनार्थं आम्नायः। यद्वाचानभ्युदितं वाक्यप्रकाशनिमित्तं चेति ब्रह्मणोऽविषयत्वेन वस्त्वन्तर-जिघृक्षां निवर्त्य स्वात्मन्येवावस्थापयत्याम्नायस्तदेव ब्रह्म त्वं विद्धीति यत्नत उपरमयति। नेदमित्युपास्य-प्रतिषेधाच्च ॥ ४ ॥

Vivaraṇam—'अन्यदेव तद् विदितादथो अविदितादधि' इत्युक्तेन प्राक्तनेन मन्त्रेणात्मनो विदिताविदितभिन्नत्वं दर्शितम्। यद् वेदितु-रन्यत् तद् विदितं स्यादुताविदितम्। ब्रह्म चेन्न विदितं नाप्यविदितं तर्हि तस्य वेदितुरनन्यत्वमेव वक्तव्यम्। तेन चात्मा ब्रह्मेति फलति।

नन्वात्मनोऽन्यो विष्णुर्महेश्वर इन्द्रो वान्यः कश्चनोपास्यो ब्रह्म

[1] "पक्षेऽनात्मन्यपि ब्रह्मबुद्धौ प्राप्तायामात्मैव ब्रह्मेति बुद्धिं नियन्तुमित्यर्थः। अन्यस्मिन्नुपास्ये या ब्रह्मबुद्धिस्तन्निवृत्त्यर्थं वा पुनरब्रह्मत्वमुच्यत इत्यर्थः।"—AG.

भवितुमर्हतीति लौकिकानां प्रत्ययः किन्तु कथं नामात्मैव ब्रह्म स्यात्तर्हि ब्रह्मण उपास्यत्वमेव न स्यादिति प्रश्नः। तार्किका अप्याहुः—न हि जीवेशयोरभेदो भवितुमर्हति, जीवस्याल्पज्ञत्वादीशस्य च सर्वज्ञत्वादिति। मीमांसका अपि न जीवब्रह्मणोरेकत्वं ब्रुवन्ति—"अमुं यजामुं यजे"ति देवविशेषस्यात्मभिन्नस्योपासनश्रवणात्। एवं च लौकिकतार्किक-मीमांसकैर्विरोधादात्मा ब्रह्मेति मतं कथं सङ्गच्छेतेति शङ्का शिष्यस्य मनसि समुदिता।

तामेतां शङ्कां निराचिकीर्षुर्गुरुराह—यच्चैतन्यं न वाचा प्रकाश्यते, अपि तु वागेव येन चैतन्येन प्रकाशिता तच्चैतन्यमात्रं ब्रह्मेत्य-वगन्तव्यम्। आत्मचैतन्येन हि वागादीनां लब्धसत्ताकत्वं दृश्यते, अत आत्मचैतन्यं चैतन्यस्वरूपो वाऽऽत्मा ब्रह्मेति गुरोराशयः। एतमात्मान-मतिरिच्य यदनात्मस्वरूपमुपास्यमीश्वरादि तदपि ब्रह्मेति न मन्तव्यम्, आत्मन एव ब्रह्मस्वरूपत्वात्। एतदभिप्रेत्याहाचार्यः—'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते' इति।

अत्र मन्त्रे तृतीये च वागित्यनेन वागिन्द्रियं शब्दात्मिका च वागित्युभयमेवावबोधितम्। क्रमविशेषसन्निविष्टा एकार्थसङ्केत-परिच्छिन्ना वर्णाः पदमिति मीमांसकादीनां मतम्। स्फोटवादिनो वैयाकरणा पातञ्जलाश्च बहूनां वर्णानामेकत्वबुद्धिप्रतिपादनासामर्थ्यान् वर्णैरभिव्यक्तमेकं नित्यं स्फोटमुररीकुर्वन्ति[1]। स्फुटत्यर्थोऽस्मादिति

---

[1] स्फोटवादिनः खलु वैयाकरणाः पातञ्जलाश्च, तदितरे स्फोटं निराकुर्वन्ति। तत्र स्फोटसाधने युक्तयः—वर्णानां प्रध्वंसिनां वर्णानां समवधानाभावादेकं पदमिति प्रतीत्यनुपपत्तिः। अनुभूयते च यदेकस्मात् पदादेकस्यार्थस्यावबोध इति। तदुपपत्त्यर्थं तावद्भिर्वर्णैरभिव्यङ्ग्यो नित्यः पदाख्यः स्फोट उररीकरणीय इति। स्फोटखण्डनप्रकारश्च—पूर्वोच्चारितवर्णानां विनाशेऽपि विद्यमानानां तत्संस्काराणा-मन्तिमवर्णोच्चारणानन्तरमुद्बोधात् सर्वेषां वर्णानामेकस्मृतिविषयत्वेन समवधानात्त-रैकार्थप्रतीत्युपपत्तिः। एकस्थानस्थितत्वेनोपाधिना यथा वनसेनादिरूपेणैकत्वप्रती-तिस्तथैकार्थबोधकत्वोपाधिपरिच्छिन्नतया बहूनां वर्णानामेकत्वप्रतीतिर्निर्बाधा।

स्फोट इति व्युत्पत्त्या स्फोटादर्थप्रतिपत्तिर्भवति। भवतु, एवञ्च वर्णानामभिव्यञ्जकं करणं वागिन्द्रियं शब्दश्च वागिति शब्देनोल्लिख्यते। एतयोरुभयोरेव प्रकाशकं ब्रह्म, न त्वेताभ्यां ब्रह्मणः प्रकाशः।

एतस्या वाचो नियन्तृ ब्रह्मैव "यो वाचमन्तरो यमयती"-त्यादिश्रुतेः। तस्याश्च वाचो वक्तिर्वचनशक्तिर्वा न लुप्यते, नित्यब्रह्म-स्वरूपत्वात्। आह च श्रुतिः—"न हि वक्तुर्वक्तेर्विपरिलोपो विद्यते"

चैतन्यस्य देशवस्तुकालकृतपरिच्छेदराहित्यात् तस्य नित्यत्वं परमबृहत्त्वं च। यदेव बृहत्तद् ब्रह्मैव, बृहधातोर्निष्पन्नत्वाद् ब्रह्मशब्दस्य। अतश्चैतन्यं निरुपाधिकमनवच्छिन्नं सद् ब्रह्मेत्युच्यते, किन्तु तस्योपाधिभेदात् क्षुद्रत्वमप्युपलभ्यते। परन्तु जिज्ञासुना शिष्येणो-पाधिविरहितं शुद्धमेव चैतन्यमवगन्तव्यमित्यभिप्रयन्नाह गुरुः—'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धी''ति। चैतन्यस्वरूपादात्मनोऽन्यद् यदनात्मस्वरूपं तन्न ब्रह्मेत्यु-च्यते—"नेदं यदिदमुपासते"। उपासनार्थमुपाधिसंयोग आवश्यक इति हेतोरत्र नेदं यदिदमुपासत इत्यनेनोपाधियुक्तस्याब्रह्मत्वं प्रतिपादितम्।

तदेव ब्रह्म त्वं विद्धीत्यनेनैवात्मनो ब्रह्मत्वे प्रतिपादितेऽनात्मनोऽब्रह्म-त्वमर्थात् सिध्यत्येवेत्यनयोर्वाक्ययोः पौनरुक्त्यमापन्नम्। तत्राह भाष्यकारः—अनात्मनोऽब्रह्मत्वं पुनरुच्यते नियमार्थमन्यब्रह्मबुद्धिपरिसंख्या-नार्थं वा। पक्षे प्राप्तस्याप्राप्तांशपरिपूरणो विधिर्नियमः।[1] निरुपाधिकं

अत्रेदमवधेयम्—ब्रह्मातिरिक्तस्फोटं खण्डयन्तोऽपि वेदान्तिनो ब्रह्माभिन्न-स्फोटमङ्गीकुर्वन्त्येव। स्फोटं प्रतिपादयन्नपि भर्तृहरिराचार्यः खल्वत एवाद्वैतिभि-र्बहुमन्यते। तथा चोक्तं चित्सुखटीकायां नयनप्रसादिन्याम्—"ब्रह्मवित्प्रकाण्डै-र्भर्तृहरिभिः" (६० पृ., निर्णयसागर सं) इति।

[1] विधित्रितयस्वरूपं चोक्तं भट्टपादैः—

विधिरत्यन्तमप्राप्ते नियमः पाक्षिके सति।
तत्र चान्यत्र च प्राप्ते परिसंख्येति कीर्त्यते॥

(तन्त्रवार्त्तिक १।२।४२ सूत्र)

आत्मा ब्रह्मेत्युच्चाधिकारिणामद्वैतिनां मतिः। द्वैतिनां च सोपाधिक ईश्वरादि- ब्रह्मेति ज्ञानम्। एवञ्चात्मनस्तथानात्मन ईश्वरादेरुपास्यस्य च ब्रह्मत्वे प्राप्ते 'नेदं यदिदमुपासत' इत्यनात्मनोऽब्रह्मत्वेऽभिहित आत्मैव ब्रह्मेति नियम्यते। आत्मनो ब्रह्मत्वे या पाक्षिक्यप्राप्तिरासीत् साऽपगता। तथा चाप्राप्तांशपरिपूरणाद् नियमः सिध्यति।

•

नेदमित्यत्र निषेधार्थस्य प्राधान्याद् निषेधफलक. परिसंख्यैव लब्ध-प्रसरेत्यभिप्रेत्य पुनराह—अन्यब्रह्मबुद्धिपरिसंख्यानार्थं वा। द्वयोर्नित्य-प्राप्तावेकस्य निवृत्तिफलको विधिः परिसंख्या। 'सर्वं खल्विदं ब्रह्मे'ति श्रुत्याऽऽत्मन्यनात्मन्यपि द्वयोर्युगपद् ब्रह्मबुद्धौ प्राप्तायामनात्मन्युपास्ये ब्रह्मबुद्धिं निराचिकीर्षुः श्रुतिराह—नेदमिति। तथा चात्र परिसंख्या पदं लभते।

१ केनेषितमिति प्रथमे यत् प्रश्नपञ्चकं शिष्येण समुत्थापितं तस्यैवोत्तरमत्र मन्त्रपञ्चकेन प्रदीयते। द्वितीये मन्त्रे यदुत्तरं प्रदत्तं तत्र निर्धर्मकस्य कस्यचन प्रेषयितृत्वमित्युक्तम्। अत्र तु साक्षादुच्यते यदेतन्निर्धर्मकं प्रेरयितृ खलु ब्रह्मैवेत्यनयोः प्रतिवचनयोर्भेद इत्यवधेयम्।

टीकाकृता शङ्करानन्देनोक्तं यत् केनेषितमिति प्रश्नस्य सामान्यत उत्तरं खलु 'श्रोत्रस्य श्रोत्रमि'त्यादिना, विशेषस्तूत्तरमुक्तं 'यद्वाचा' इत्यादिभिः पञ्चभिर्मन्त्रैः। व्याख्यानान्तरमप्यत्र दीयते—'श्रोत्रस्य श्रोत्र'मित्याद्युत्तरं कण्ठतः प्रदत्तं 'यद्वाचे'त्यादिना त्वार्थमुत्तरमिति न पौनरुक्त्यम्। आचार्यैः शङ्करपादैस्तु प्रथमः पक्षः कक्षीकृतो 'यदि मन्यसे' इत्यादि मन्त्रव्याख्यावसरे—"इह च तदेव प्रतिपादितं प्रश्नप्रति-वचनोक्त्या श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्याद्यया। यद्वाचानभ्युदितमिति विशेषतो-ऽवधारितम्।" (२।१ केनोपनिषत्)

Exposition—The teacher has already said that Brahman is other than known and unknown. But something which is other than known and unknown must be the knower. Thus it follows that the knower himself is Brahman. But this view militates against the established conclusions of the philosophical systems as Nyāya, Mīmāmsā etc. Even the laity think that they are worshippers of gods and as a result attain the regions of the gods, Brahman etc. Naiyāyikas hold that self (jīvātman) is different from Brahman (Paramātman). Mīmāmsakas also ask to perform sacrifices to the various gods as Agni, Indra etc. Thus the doctrine that Self is Brahman and we need not worship anybody is disapproved by many. So the pupil feels shaky.

To this the teacher observes that Brahman is not revealed by speech—neither by the organ of speech nor by the words On the contrary, these two are revealed by Self-consciousness. Self-consciousness, not determined (परिच्छिन्न) by any determinant (उपाधि), is Brahman since the word Brahman etymologically means the Supreme. The gods that are worshipped have immense powers but those are limited and not supreme. So Consciousness or Self—the two being identical—is Brahman.

This Consciousness and Consciousness alone is Brahman and in order to lay sufficient stress upon this point he again asserts that none else than this Consciousness is Brahman.

NOTES

वाचा—As in the previous mantra here also both organ of speech and word are meant by this word, vāc. Ś. has raised a point in ŚPB. whether a word is a combination of some letters being determined by a particular meaning or it is something else than the letters. The latter is the view of the Grammarians and the followers of the Yoga system while Mīmāṃsakas and other schools of Indian philosophy subscribe to the former. Grammarians and their allies hold that momentary (क्षणिक) letters cannot unite and so these cannot be called *one* word (एक पदम्). But our everyday experience is that *a* word indicates a sense. For this we are to admit *sphoṭa* which is manifested (अभिव्यक्त) by these letters. This *sphoṭa* constitutes the oneness in these letters and a sense emerges (स्फुटति) from this *sphoṭa*.

But Mīmāmsakas along with many other schools of philosophy maintain that the letters disappear leaving impressions (सस्कार). After the last letter of the word is pronounced, all the impressions of these letters wake up at a time in the form of memory. Being the object of one memory-cognition these letters attain oneness and convey one particular sense. As many trees or soldiers belonging to one particular place come to be known as one forest or one army, so also many letters having one particular meaning are recognized as one word.

It is to be noted that Maṇḍana Miśra, a Mīmāṃsaka, subscribes to the *sphoṭa* theory of the Grammarians in toto. The Naiyāyikas make no distinction between sound and word, *sphoṭa*. Therefore they vehemently criticise the *sphoṭa* theory.

Advaitins have no objection in acknowledging *sphoṭa* if it is deemed one with Brahman. And in fact grammarians as Bhartṛhari have been paid highest tribute by the Advaitins.

S'N. understands by *vāc* letters, words and even sentences, both classical and Vedic. (वाचा वर्णपदादिरुपया वेदलोकवाक्यात्मिकया)

अनभ्युदितम्—नञ्-अभि-वद्+क्त. Literally अभि-वद् means to address or to salute with reverence ; here it means Brahman is not addressed or expressed in words. So commentators invariably say अप्रकाशितम्.

तदेव ब्रह्म त्व विद्धि, नेदं यदिदमुपासते—The word 'eva' in 'tadeva' has a special significance. 'That only is Brahman' means that nothing else is Brahman. So the second clause—नेदम् etc.—is useless. In spite of the risk of being misinterpreted as making a tautologous statement, the teacher says this second clause with a view to enjoining a restrictive injunction (नियमविधि) as 'Consciousness is Brahman' or an exclusive injunction (परिसंख्याविधि) as 'None else than consciousness is Brahman'.

A Note on the Five Verses (m. 1.4 to m. 1.8)

The pupil asked the teacher about the impeller of the five specific organs—mind, vital breath (nasal organ), speech, eye and ear. The teacher answered to it in m.2 by holding that the impeller is the eye of the eye, the ear of the ear etc. By this he meant to say that this director has no attributes. But now in the five mantras —from m.4 to m.8—he wants to say that this impeller is Pure Consciousness, without being determined by any determinant. Thus the charge of tautology falls through.

S'. holds that m.2 is a general statement whereas the statement in the second group is of a particular nature. (इह च तदेव प्रतिपादित प्रश्नप्रतिवचनोक्त्या श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्याद्यया। यद्वाचाऽनभ्युदितमिति विशेषतोऽवधारितम् ।—ŚPB. under K. U. 2. 1). This is one of the solutions of S'N. also. (cf. S'N. under K. U. 1. 8). ŚN. further says that m.2 is a literal answer but that in m.4 to m.8 is suggestive. (अथवा तदुत्तरं तत्रैव कण्ठत· । अत्र तु वागाद्यविषयत्वप्रतिपादनेनार्थमिति न पुनरुक्तम्—op. cit.)

यन्मनसा न मनुते येनाहुर्मनो मतम् ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥५॥

Eng. Tran.—That which (one) thinks not by the mind (but) by which, they say, the mind is thought

(revealed)—that only know thou (as) Brahman, not this that (people) worship as this.

Paraphrase—[लोक.] यत् (चैतन्यम्) मनसा न मनुते (सङ्कल्पयति निश्चिनोति वा), येन (चैतन्येन ब्रह्मणा वा) मनः मतम् (विषयीकृतम्) [इति ब्रह्मविदः] आहु· (ब्रुवन्ति) तदेव त्वं ब्रह्म विद्धि (जानीहि)। [लोका] यत् इदम् (सोपाधिकमीश्वरादि) उपासते [तत्] इदम् (ब्रह्म) न।

Padabhāṣyam—यन्मनसा न मनुते। मन इत्यन्तःकरणं बुद्धिमनसोरेकत्वेन गृह्यते। मनुतेऽनेनेति मनः सर्वकरणसाधारणम्, सर्वविषयव्यापकत्वात्। "कामः सङ्कल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरित्येत् सर्वं मन एव" (बृ० उ० १।५।३) इति श्रुतेः कामादिवृत्तिमन्मनः। तेन **मनसा यत्** चैतन्यज्योतिर्मनसोऽवभासकं **न मनुते** न सङ्कल्पयति, नापि निश्चिनोति लोकः, मनसोऽवभासकत्वेन नियन्तृत्वात्। सर्वविषयं प्रति प्रत्यगेवेति स्वात्मनि न प्रवर्ततेऽन्तःकरणम्। अन्तःस्थेन हि चैतन्यज्योतिषाऽवभासितस्य मनसो मननसामर्थ्यम्; तेन सवृत्तिकं **मनो येन** ब्रह्मणा **मतं** विषयीकृतं व्याप्तम् **आहुः** कथयन्ति ब्रह्मविदः। तस्मात् **तदेव** मनस आत्मानं प्रत्यक्चेतयितारं **ब्रह्म विद्धि**। **नेद**मित्यादि पूर्ववत् ॥५॥

Vākyabhāṣyam—यन्मनसेत्यादि समानम्। मनो मतमिति। येन ब्रह्मणा मनोऽपि विषयीकृतं नित्यविज्ञानस्व-

रूपेणेत्येतत् । सर्वकरणानामविषयम्, तानि च सव्यापाराणि सविषयाणि नित्यविज्ञानस्वरूपावभासतया येनावभास्यन्त इति श्लोकार्थः । "क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति" (गीता १३ । ३३) इति स्मृतेः । "तस्य भासा" (मु० उ० २ । २ । १०) इति चाथर्वणे ॥ ५ ॥

Vivaraṇam—चक्षुरादिभिरिन्द्रियैर्यज् ज्ञायते तद्विषयकज्ञाने मनसोऽपि करणत्वम् । मनसा विना न कोऽपि विषयो ज्ञातुं शक्य इति मनसः सर्वकरणसाधारण्य सर्वविषयव्यापकत्व च भाष्योल्लिखित सङ्गच्छते ।

संशयनिश्चयरूपवृत्तिद्वयभेदादन्तःकरणस्य द्वैविध्य मनो बुद्धिश्चेति । तत्र सशयात्मिकान्तःकरणवृत्तिर्मनः, निश्चयात्मिकान्तःकरणवृत्तिर्बुद्धिरिति भेदो दर्श्यते । मन्त्रेऽस्मिन् मनःशब्देनोभय बोध्यम् । अपि च 'कामः संकल्पो विचिकित्से'ति बृहदारण्यकश्रुत्याऽन्तःकरणस्यान्या अपि वृत्तयः सन्तीति ज्ञायते, अत्र तस्यान्तःकरणस्य मन इत्यभिधानम् । ताभिः सर्वाभिर्वृत्तिभिर्युक्तेनान्तःकरणेन नात्मज्योतिरवभास्यते । इन्द्रिय द्वारीकृत्य खलु मनो बहिर्विषयेषु प्रवर्तते किन्तु नात्मानमन्तरतम ग्रहीतुं प्रभवति । आत्मज्योतिषा हि प्रकाशित मनो वृत्तियुक्तं सद् विषयेषु व्यापृणोति । एतस्य मनसोऽवभासकमात्मचैतन्यमेव ब्रह्मेत्यवधारणीयं किन्त्विदमित्युपास्यत्वेन ज्ञायमानमनात्मा, न ब्रह्मेति सरलार्थः ।

Exposition—Presence of mind is an essential characteristic for any sort of preception. This is proved by the statement—I could not hear as the mind was not there. However, in this mantra by the word 'manas' we should understand 'antaḥkaraṇa i. e. the mental states

of both doubt and determination. In fact, all the mental states e. g. desire, respect, fear etc. should be embraced by the word, 'manas' and this has been affirmed by S'ruti. None of these mental states reveals Self-consciousness ; on the contrary, these mental states are illumed by the light of Self or Consciousness. This illuminator should be known as Brahman, but not the gods who require illumination by Self.

NOTES

मनसा—For the meaning of the word 'manas' see Exposition. Also add—This has always been a bone of contention whether *manas* is one, two, four, ten or many. It is well appreciable that the functions of mind are many. Only ten of them have been enlisted in Bṛ. U. 1.5.3 (see Bhāṣya of K.U. m. 1.5). But certainly this list is not exhaustive. Some often contend that the functions of mind are four and accordingly mind (antaḥkaraṇa) has four appellations—*manas, buddhi, ahaṅkāra* and *citta*, the functions being doubt, determination, ego-sense and memory respectively.

cf. मनो बुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरम् ।
संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया इमे ॥

(quoted in Vedāntaparibhāṣā, Pratyakṣapariccheda). Again in some works mind is said to be two in number—*manas* & *buddhi*, the functions being doubt and deter-

mination respectively. (cf. Vedāntasāra, Śrīraṅgam, p. 59). But this should not be lost sight of that mind is not many but the functions of mind are many. This has been said in the Upaniṣad also as—इत्येतत् सर्वं मन एव (Bṛ.U. 1.5.3). Cf. "'The mind', insists S'., 'is here not to be understood in the common sense of mind, as the internal organ in contradistinction to the other organs but as that internal faculty in which both mind and intellect are comprehended'."—Roer.

मनुते—An elliptical word as लोक: should be supplied for the subject to the verb मनुते. Cf. ŚPB. under K. U. 1.6.

मनो मतम्—Max Muller has noted a variant reading as मनसो मतम्, which is found only in Atharva recension. However, we quote his opinion : "The *varia lectio* मनसो मतम् (supported also by the commentary) is metrically and grammatically easier, but it may be, for that very reason, an emendation".—SBE, Vol. I.

आहुः—ब्रू+लट् झि (3rd person pl.). But according to Western scholars it is Perfect 3rd person plural of √ah, to say. "ah *say* is defective, forming only the 3rd person sing. and pl. : āh-a and āh-ur. The two additional forms 2nd per. sing. āt-tha, 3rd per. dual āh-atur occur in the Brāhmaṇas"—VGS. P. 154. Also cf. "Inspite of Pāṇini's rule पञ्च तिप् पञ्च णब् वाहश्च the sense of the perfect persisted in most cases."—Dr K. C. Chatterji under RV. II. 12.5.

यच्चक्षुषा न पश्यति येन चक्षूंषि पश्यति ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥६॥

Eng. Tran. -- That which (one) sees not by the eye (but) by which the eyes (the acts of seeing) are seen (revealed)—that only know thou (as) Brahman not this that (people) worship as this.

Paraphrase—[लोक.] यत् (चैतन्यम्) चक्षुषा न पश्यति, येन (चैतन्येन) चक्षूंषि (चक्षुरिन्द्रियस्यैकत्वेऽप्यन्त.करणवृत्तिभेदाच्चक्षुर्वृत्तयोऽपि भिन्नाः, ताश्चक्षुर्वृत्ती.) पश्यति (आत्मज्योतिषा व्याप्नोति) तदेव त्वं ब्रह्म विद्धि । [लोका] यत् इदम् (सोपाधिकमीश्वरादि) उपासते [तत्] इदम् (ब्रह्म) न ।

Padabhāṣyam—**यच्चक्षुषा न पश्यति** न विषयीकरोति, अन्तःकरणवृत्तिसंयुक्तेन लोकः । **येन चक्षूंषि** अन्तःकरणवृत्तिभेदभिन्नाश्चक्षुर्वृत्तीः **पश्यति** चैतन्यात्मज्योतिषा विषयीकरोति व्याप्नोति । **तदेव** इत्यादि पूर्ववत् ॥६॥

Vākyabhāṣyam—न व्याख्यातम् ।

Vivaraṇam—इन्द्रियाणि खलु बहिर्मुखाणीति बाह्या एव विषया इन्द्रियैर्गृह्यन्ते, आन्तरं न किमपि तैर्ज्ञायते, किमुतान्तरतम आत्मा । आत्मना हि ज्योतिषा चक्षुषः प्रकाशमानत्वम्, आत्मज्योतिषि व्यपगते च चक्षुषो जडत्वम् । न खलु चक्षुषाऽऽत्मचैतन्यं दीपितं भवतीत्येतमर्थमाह गुरुर्यच्चक्षुषेति मन्त्रेण । एतदेवात्मचैतन्यं ब्रह्म, नान्यत् किमपि ब्रह्मत्वेन ग्रहीतुं शक्यते । 'चक्षूंषि' इत्यत्र बहुवचनदर्शना-

दन्तःकरणवृत्तिभेदेन चक्षुर्वृत्तिभेदः स्वीकर्त्तव्यः। पश्यतीत्यस्यापि भाष्यदिशाऽऽत्मज्योतिषा व्याप्नोतीत्यर्थः करणीयः। अज्ञानावृताना जडानां वस्तूनां यथा चक्षुषा भासस्तथा जडस्य चक्षुषो जडायाश्च चक्षुर्वृत्तेरात्मज्योतिषाऽवभासोऽपेक्षित इति दिक्।

Exposition—The sense organs as the eye, the ear, the nose etc. perceive only external objects. They are incapable of revealing any internal phenomenon, not to speak of the innermost Self. Again these senses are not conscious and so they require the illumination by Self i. e. Pure Consciousness. This Consciousness is Brahman, not the gods who are worshipped.

The plural number in 'caksūṃṣi' signifies the innumerable acts of seeing on different occasions and of different objects. Again, one cannot see (पश्यति) the eyes or the acts of seeing (चक्षुर्वृत्तीः). So here the word 'paśyati' will mean 'illuminates'. As the eye dispels the nescience (अज्ञान) of an object and reveals it, so does this Pure Consciousness disperse the nescience covering the inanimate sense or its faculties and reveal the sense or its faculties. Thus it is interpreted by S'.

NOTES

पश्यति—PRR'. interprets it as पश्यन्ति" in consonance with the plural in आहुः (K. U. 1.5) and perhaps with चक्षूंषि also in this m. (cf. पश्यति पश्यन्तीत्यर्थः। पूर्वोत्तरानुगुण्यात् ।)

**यच्छ्रोत्रेण न शृणोति येन श्रोत्रमिदं श्रुतम् ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥७॥**

Eng. Tran.—That which (one) hears not by the ear (but) by which this ear is heard (revealed)—that only know thou (as) Brahman, not this that (people) worship as this.

Paraphrase—[लोक] यत् (ब्रह्मचैतन्यम्) श्रोत्रेण न शृणोति, येन (ब्रह्मणा) इदं (प्रसिद्धं) श्रोत्रम् (कर्णेन्द्रियं) श्रुतम् (विषयीकृतम्, प्रकाशितम्) तदेव त्वं ब्रह्म विद्धि, [लोकाः] यत् इदं (सोपाधिकमीश्वराद्यनात्मानम्) उपासते । तत्] इदम् (ब्रह्म) न ।

Padabhāṣyam—**यच्छ्रोत्रेण न शृणोति** दिग्देवताऽधिष्ठितेनाकाशकार्येण मनोवृत्तिसंयुक्तेन न विषयीकरोति लोकः, **येन श्रोत्रमिदं श्रुतं** यत्प्रसिद्धं चैतन्यात्मज्योतिषा विषयीकृतं, **तदेव** इत्यादि पूर्ववत् ॥७॥

Vākyabhāṣyam—न व्याख्यातम् ।

Vivaraṇam—श्रोत्रस्यापीन्द्रियस्य बहिर्मुखत्वान्नान्तर्गतस्यात्मनो ग्रहणे तस्य शक्तिरपि तु चैतन्यस्वरूपेणात्मना श्रोत्रस्य श्रवणं सम्भवति, न तु श्रोत्रेणात्मनोऽवभासनमिति तदेवात्मचैतन्यं ब्रह्मेति ज्ञातव्यं, न कथञ्चनानात्मनो ब्रह्मत्वं भवेत् ।

Exposition—See m 1.6, Para 1.

The word 'śrutam' will mean 'is revealed'. As the ear dispels the nescience (अज्ञान) of a sound and reveales it, so does this Pure Consciousness disperse the

nescience covering the unrevealing sense (*viz.* the ear) and reveal it.

यत् प्राणेन न प्राणिति येन प्राणः प्रणीयते ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ॥८॥

Eng. Tran.—That which (one) smells not by the nose (but) by which the nose is impelled (smelt, revealed) —that only know thou (as) Brahman, not this that (people) worship as this.

Paraphrase—[लोक] यत् (ब्रह्मचैतन्यम्) प्राणेन (घ्राणेन) न प्राणिति (जिघ्रति), येन (ब्रह्मणा) प्राण (घ्राणेन्द्रियम्) प्रणीयते (स्वचेष्टा कार्यते, विषयीक्रियते, प्रकाश्यते) तदेव त्व ब्रह्म विद्धि, [लोका] यत् इदम् (सोपाधिकमीश्वरादि) उपासते [तत्] इदम् (ब्रह्म) न ।

Padabhāṣyam—**यत् प्राणेन** घ्राणेन पार्थिवेन नासिकापुटान्तरवस्थितेनान्तःकरणप्राणवृत्तिभ्या सहितेन यत् **न प्राणिति** गन्धवन्न विषयीकरोति, **येन** चैतन्यात्मज्योतिषावभास्यत्वेन स्वविषयं प्रति **प्राणः प्रणीयते तदेव** इत्यादि सर्वं समानम् ॥८॥

Vākyabhāṣyam—येन प्राण इति क्रियाशक्तिरप्यात्मविज्ञाननिमित्तेत्येतत् ॥८॥

Vivaraṇam—घ्राणार्थको ह्यत्र प्राणशब्दः । 'घ्राणेन' नात्मनो दीप्तिरपि तु दीप्तिमतात्मज्योतिषा घ्राणेन्द्रियस्य प्रकाश इति तदेवात्मचैतन्यं ब्रह्मेति ज्ञेयम्, न तु किञ्चिदप्यात्मभिन्नमनात्मस्वरूपं ब्रह्म भवेत् ।

Exposition—See m. 1.6, Para 1.

The word 'praṇīyate' implies 'is revealed'. As the nasal organ rends the veil of nescience and reveals a smell, so does Pure Consciousness reveal the unrevealed nasal organ by removing the nescience hiding it.

NOTES

प्राणिति—प्र-अन्+लट् ति, breathes. cf. श्वस १०६१ प्राणने (अदादि, श्वसिति), अन १०७० च (अदादि, अनिति). The root 'ana' is generally used with the prefix प्र. The dental 'n' is cerebralised by the rule अनितेः (Pāṇ. 8. 4. 19). Here Ś. explains प्र-अन as to smell. cf. Notes under 1. 1.

प्रणीयते—प्र-नी+कर्मणि लट् 3rd per. sing. The nasal organ is caused to do its work by Brahman. cf. "**प्रणीयते प्रकर्षेण** नीयते स्वचेष्टा कार्यत इत्यर्थः"—ŚN.

द्वितीयः खण्डः

[1]यदि मन्यसे सुवेदेति दहर[2]मेवापि नूनं त्वं वेत्थ ब्रह्मणो रूपं यदस्य त्वं यदस्य देवेषु । अथ नु मीमांस्यमेव ते मन्ये विदितम् ॥१॥

Eng. Tran.—[Teacher :] If you think 'I know (Brahman) well', only very slightly do you know, whether it refers to (the individual self) or to the gods. So then (it) is to be mooted by you.

[Pupil :] I think (it) is known.

Paraphrase—(आचार्यं पुनराह)—यदि [त्वं] मन्यसे [अहं ब्रह्म] सुवेद (सुष्ठु जानामि) इति [तर्हि] त्वं नूनं ब्रह्मणः रूपम् (स्वरूपम्) दहरम् (अल्पम्) एव अपि वेत्थ (जानासि)। अस्य (ब्रह्मणः) यत् (अध्यात्मोपाधिपरिच्छिन्नं रूपं) त्वं [वेत्थ] अस्य (ब्रह्मणः) यत् (अधिदैवतोपाधिपरिच्छिन्नं रूपं) [च] देवेषु [वेत्थ] [तदपि दहरमेव]। अथ नु (तस्मात्) [ब्रह्म] ते (तव) मीमांस्यम् (विचार्यम्) एव। [ततः समाहितः शिष्यः प्राह] मन्ये (चिन्तयामि) [ब्रह्म मे] विदितम् (ज्ञातम्)।

---

[1] Many of the editiors of K. U. have failed to notice that this mantra is not in verse, but in prose. Editors again have differed *toto caelo* as regards the punctuation of this mantra. Regarding punctuation we have followed JUB edited by Hanns Oertel. But we do not follow his reading as मन्येऽविदितम्. For discussion see Notes.

[2] v. l. दभ्र.., दभ..

Padabhāṣyam—एवं हेयोपादेयविपरीतस्त्वमात्मा ब्रह्मेति प्रत्यायितः शिष्यः 'अहमेव ब्रह्मेति सुष्ठु वेदाहम्' इति[1] [2]गृह्णीयादित्याशङ्कया[3]हाचार्यः शिष्यबुद्धिविचालनार्थम्—यदीत्यादि ।

ननु विष्टैव 'सुवेदाहम्' इति निश्चिता प्रतिपत्तिः; सत्यम्, इष्टा निश्चिता प्रतिपत्तिः, न हि सुवेदाहमिति । यद्धि वेद्यं वस्तु विषयीभवति, तत्सुष्ठु वेदितुं शक्यम्, दाह्यमिव दग्धुमग्नेर्दग्धु, न त्वग्नेः स्वरूपमेव । सर्वस्य हि वेदितुः स्वात्मा ब्रह्मेति सर्ववेदान्तानां सुनिश्चितोऽर्थः । इह च तदेव प्रतिपादितं प्रश्नप्रतिवचनोक्त्या 'श्रोत्रस्य श्रोत्रम्' इत्याद्यया । 'यद्वाचानभ्युदितम्' इति च विशेषतोऽवधारितम् । ब्रह्मवित्सम्प्रदायनिश्चयश्चोक्तः—'अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि' इत्युपन्यस्तम्, उपसंहरिष्यति च 'अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्' इति । तस्माद्युक्तमेव शिष्यस्य सुवेदेति बुद्धिं निराकर्तुम् ।

न हि वेदिता वेदितुर्वेदितुं शक्यः, अग्निरिव दग्धुमग्नेः । न चान्यो वेदिता ब्रह्मणोऽस्ति यस्य वेद्यमन्यत्स्याद्ब्रह्म । "नान्यदतोऽस्ति विज्ञातृ" (बृ० उ० ३ । ८ । ११)

[1] v. 1. वेदाहं मामिति. But we prefer the reading without माम् on the strength of the next sentence where it is 'सुवेदाहम्' इति.

[2] v. 1. मा गृह्णीयात्.

[3] इत्याशयादा v. 1. It should be noted that the reading should be either गृह्णीयादित्याशङ्कया..or मा गृह्णीयादित्याशयादा.... But मा गृह्णीयादित्याशङ्कया..is absurd.

[illegible] विज्ञाता प्रतिषिध्यते । (तस्मात् सुष्ठु वेदाहं ब्रह्मेति प्रतिपत्ति मिथ्यैव) तस्माद् युक्तमेवाहाचार्यो यदीत्यादि ।

यदि कदाचिद् **मन्यसे सुवेदेति** सुष्ठु वेदाहं ब्रह्मेति । कदाचिद्यथाश्रुतं दुर्विज्ञेयमपि क्षीणदोषः सुमेधाः कश्चित्प्रतिपद्यते, कश्चिन्नेति साशङ्कमाह यदीत्यादि । दृष्टं च "य एषोऽक्षिणि पुरुषो दृश्यत एष आत्मेति होवाचैतदमृतमभयमेतद् ब्रह्म" (छा० उ० ८ । ७ । ४) इत्युक्ते प्राजापत्यः पण्डितोऽप्यसुरराड् विरोचनः स्वभावदोषवशादनुपपद्यमानमपि विपरीतमर्थं शरीरमात्मेति प्रतिपन्नः । तथेन्द्रो देवराट् सकृद द्विस्त्रिरुक्त चाप्रतिपद्यमानः स्वभावदोषक्षयमपेक्ष्य चतुर्थे पर्याये प्रथमोक्तमेव ब्रह्म प्रतिपन्नवान् । लोकेऽप्येकस्माद् गुरोः शृण्वता कश्चिद् यथावत् प्रतिपद्यते, कश्चिदयथावत्, कश्चिद्विपरीतं, कश्चिन्न प्रतिपद्यते, किमु वक्तव्यमतीन्द्रियमात्मतत्त्वम् ? अत्र हि विप्रतिपन्नाः सदसद्वादिनस्तार्किकाः सर्वे । तस्मा[1]द्विदित ब्रह्मेति सुनिश्चितोक्तमपि विषमप्रतिपत्तित्वाद् 'यदि मन्यसे' इत्यादि साशङ्कं वचनं युक्तमेवाचार्यस्य । **दहरम्** अल्पमेवापि **नूनं त्वं वेत्थ** जानीषे **ब्रह्मणो रूपम्** ।

किमनेकानि ब्रह्मणो रूपाणि महान्त्यर्भकाणि च, येनाह दहरमेवेत्यादि ? बाढम् ; अनेकानि हि नामरूपोपाधिकृतानि ब्रह्मणो रूपाणि, न स्वतः । स्वतस्तु "अशब्दमस्पर्श-

1. The reading तस्माद्विदित' etc. is definitely corrupt.

मरूपमव्ययं तथारसं नित्यमगन्धवच्च यत्" (क० उ० १ । ३ । १५, मुक्तिक० उ० २ । ७२) इति शब्दादिभिः सह रूपाणि प्रतिषिध्यन्ते ।

ननु येनैव धर्मेण यद्रूप्यते तदेव तस्य स्वरूपमिति ब्रह्मणोऽपि येन विशेषेण निरूपणं तदेव तस्य स्वरूपं स्यात् । अत उच्यते—चैतन्यं पृथिव्यादीनामन्यतमस्य सर्वेषां विपरिणताना वा धर्मो न भवति, तथा श्रोत्रादीनामन्तःकरणस्य च धर्मो न भवतीति ब्रह्मणो रूपमिति ब्रह्म रूप्यते चैतन्येन । तथा चोक्तम् "विज्ञानमानन्द ब्रह्म" (बृ०उ ० ३ । ९ २८) "विज्ञानघन एव" (बृ० उ० २ । ४ । १२) "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" (तै० उ० २ । १।१) "प्रज्ञानं ब्रह्म" (ऐ० उ० ५।३) इति च ब्रह्मणो रूपं निर्दिष्टं श्रुतिषु । —

सत्यमेवम् ; तथापि तदन्तःकरणदेहेन्द्रियोपाधिद्वारेणैव विज्ञानादिशब्दैर्निर्दिश्यते, तदनुकारित्वाद् देहादिवृद्धिसङ्कोचच्छेदादिषु नाशेषु च, न स्वतः । स्वतस्तु "अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्" (के० उ० २।३) इति स्थितं भविष्यति । यदस्य ब्रह्मणो रूपमिति पूर्वेण सम्बन्धः । न केवलमध्यात्मोपाधिपरिच्छिन्नस्यास्य ब्रह्मणो रूप त्वम् अल्पं वेत्थ; यद् अप्यधिदैवतोपाधिपरिच्छिन्नस्य अस्य ब्रह्मणो रूपं देवेषु वेत्थ त्वं तदपि नूनं दहरमेव वेत्थेति मन्येऽहम् । यदध्यात्मं[1]

[1] There are various readings here and most of them are defective. Anyhow अधिदैव and देवेषु cannot go together ; one must be dropped.

यदपि देवेषु तदपि चोपाधिपरिच्छिन्नत्वाद्दहरत्वान्न निवर्तते। यत्तु विध्वस्तसर्वोपाधिविशेषं शान्तमनन्तमेकमद्वैतं भूमाख्यं नित्यं ब्रह्म, न तत् सुवेद्यमित्यभिप्रायः।

यत एवम् **अथ नु** तस्मात् मन्येऽद्यापि **मीमांस्यं** विचार्यम् **एव ते** तव ब्रह्म। एवमाचार्योक्तः शिष्य एकान्त उपविष्टः समाहितः सन्, यथोक्तमाचार्येणागममर्थतो विचार्य, तर्कतश्च निर्धार्य, स्वानुभव कृत्वा, आचार्यसकाशमुपगम्योवाच—**मन्ये**ऽहमथेदानी **विदितं** ब्रह्मेति ॥१॥

Vākyabhāṣyam—यदि मन्यसे सुवेदेति शिष्यबुद्धिविचालना गृहीतस्थिरतायै। विदिताविदिताभ्यां निवर्त्य बुद्धिं शिष्यस्य स्वात्मन्यवस्थाप्य तदेव ब्रह्म त्वं विद्धीति स्वाराज्येऽभिषिच्योपास्यप्रतिषेधेनाथास्य बुद्धिं विचालयति, 'यदि मन्यसे सुवेद' अहं ब्रह्मेति त्वं ततोऽल्पमेव ब्रह्मणो रूपं वेत्थ त्वमिति नूनं निश्चितं मन्यत इत्याचार्यः। सा पुनर्विचालना किमर्थेत्युच्यते—पूर्वगृहीतवस्तुनि बुद्धेः स्थिरतायै। देवेष्वपि सुवेदाहमिति मन्यते यः सोऽप्यस्य ब्रह्मणो रूपं दहरमेव वेत्ति नूनम्। कस्मात्? अविषयत्वात्कस्यचिद्ब्रह्मणः। अथवाल्पमेवास्याध्यात्मिकं मनुष्येषु देवेषु चाधिदैविकमस्य ब्रह्मणो यद्रूपं तदिति सम्बन्धः। अथ न्विति हेतुर्मीमांसायाः। यस्माद्दहरमेव सुविदितं ब्रह्मणो रूपमन्यदेव तद्विदितादित्युक्तत्वात्। सुवेदेति च मन्यसेऽतोऽल्पमेव वेत्थ त्वं ब्रह्मणो रूपं यस्मादथ नु तस्मान्मीमांस्यमेवाद्यापि ते तव ब्रह्म विचार्यमेव यावद्विदिताविदितप्रतिषेधागमार्थानुभव इत्यर्थः।

मन्ये विदितमिति शिष्यस्य मीमांसानन्तरोक्तिः प्रत्यय-त्रयसङ्गतेः । सम्यग्वस्तुनिश्चयाय विचालितः शिष्य आचार्येण मीमांस्यमेव त इति चोक्त एकान्ते समाहितो भूत्वा विचार्य यथोक्तं सुपरिनिश्चितः सन्नाहागमाचार्यात्मानुभवप्रत्ययत्रय-स्यैकविषयत्वेन सङ्गत्यर्थम् । एवं हि सुपरिनिष्ठिता विद्या सफला स्यान्नानिश्चितेति न्यायः प्रदर्शितो भवति, मन्ये विदितमिति परिनिष्ठितनिश्चितविज्ञानप्रतिज्ञा-हेतूक्तेः ॥१॥

Vivaraṇam—अन्यदेव तद्विदितादित्यादिना मन्त्रेणात्मनो ब्रह्मत्वं प्रतिपादितम् । अनन्तरं यद्वाचानभ्युदितमिति मन्त्रपञ्चकेनात्म-प्रकाशादिन्द्रियमनसा प्रकाश इति बोधित, अनात्मनश्चाब्रह्मत्वमपि तत्र दर्शितम् । अत खलु शिष्यस्य प्रतीतिरहं ब्रह्म सुवेदेति ।

अहं ब्रह्म सुष्ठु वेदेति शिष्यबुद्धिर्गुरुणा विचाल्यते । ननु बुद्धेर्निश्चय एवाभिलष्यते, तत् कथं शिष्यस्येमां निश्चितां बुद्धिमपि गुरुर्विचालयेत् ? तत्रोच्यते —अहं ब्रह्म सुवेदेति निश्चितापि बुद्धिर्न प्रशस्ता तादृशस्य बोधस्य दोषदुष्टत्वात् । तथा हि सर्वस्य हि वेदितुः स्वात्मा ब्रह्मेति सर्ववेदान्ताना सुनिश्चितोऽर्थः । तेन चाहं ब्रह्म सुवेदेति वाक्यस्यार्थं आत्मा ब्रह्म सुवेद । आत्मा हि ब्रह्मेति प्राक् प्रतिपादितमेव । अत आत्मा ह्यात्मानं सुवेद, उत ब्रह्म ब्रह्म सुवेदेति वाक्यस्यार्थं फलति । तत्र चाग्निनाग्निर्दह्यत इतिवत् कर्मकर्तृविरोधो वज्रलेपायते । तेनाहं ब्रह्म सुवेदेति वदन् न सम्यग् ब्रह्म प्रतिपन्न-वान् किन्तु ब्रह्मण. स्वल्पमेव रूपं परिजग्राहेति बोद्धव्यम् ।

ननु नात्र शिष्येणोक्तं यदहं ब्रह्म सुवेदेति । तत् कथं गुरुणा 'यदि मन्यसे' इति शङ्का कृता ? उच्यते—एतादृश गूढतत्त्व यदि प्रजापतिनोपदिष्टोऽसुरराड् विरोचनोऽपि न बोद्धु प्रभवेद् यदि च चतुर्थ एव पर्याये देवराजेनेन्द्रेण तत्तत्त्वमवगम्येत तदैतस्य शिष्यस्य

विचक्षणस्यापि भ्रमः स्यादित्यत्र शङ्कायां को दोषः ? अपि च, तार्किकाणामपि केचन यथा साङ्ख्यमीमांसकादय आत्मनः सत्त्वमङ्गीकुर्वाणास्तस्य परलोकसम्बन्धित्वमपि व्याजह्रुः। अपरे च केचन यथा शून्यवादिन आत्मनोऽसत्त्वं ब्रुवाणाः परलोकसम्बन्धं नितरां निराचक्रुः। चार्वाका अपि देहातिरिक्तमात्मानं व्यासेधन्तः परलोकमपि न स्वीकृतवन्त इत्येवं बहुधा विवदमानास्तार्किका नात्मस्वरूपं निर्धारयितुं प्रभवन्ताः। तथा सति शिष्यस्यापि भ्रमः स्यादिति स्वाभाविकी खलु गुरोराशङ्का। तथा च स्थूणानिखननन्यायेन तद्बुद्धिं विचाल्य पुनर्द्रढयत्याचार्यः।

ननु ब्रह्मणः स्वल्पं रूपमिति कथयन् गुरुः किं तस्य ब्रह्मणः स्वल्पं महदित्येवंरूपेण बहूनि रूपाण्युररीकरोति ? तत्रोच्यते—ब्रह्मणोऽशेषाणि रूपाणि श्रुतौ निषिध्यन्ते—'अशब्दमस्पर्शमरूपमव्यय-मि'त्यादिना 'अस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घ'मित्यादिना च।

ननु ब्रह्मणस्तर्हि स्वरूपमेव नास्ति किमिति चेदुच्यते—येन विशेषेण ब्रह्मणो निरूपणं भवेत्तदेव ब्रह्मणः स्वरूपमिति। चैतन्यमेव ब्रह्मणः स्वरूपमिति स्यात्, न खलु तत् कस्यापि धर्मो भवितुमर्हति। क्षित्यादीनां धर्मश्चैतन्यमिति चार्वाकेणापि नोरीक्रियते। क्षित्यादि-संहतस्य शरीरस्य चैतन्यमिति ब्रूयादपि चार्वाको मृतेषु व्यभिचारं पश्यन् लज्जते। न खल्विन्द्रियाणामपि धर्मश्चैतन्यमिति वक्तुं पार्यते, तथा सतीन्द्रियविशेषोपघाते चैतन्यलोपात्तत्स्मृतिरपि न स्यात्। नापि मनसो धर्मश्चैतन्यम्, मनसोऽणुत्वे मनोधर्मस्य चैतन्यस्यापि मनोवदप्रत्यक्षत्वं दुर्निवारम्। मनसो विभुत्वे सदैव सर्वज्ञानं, शरीर-परिमाणत्वे च ज्ञानयौगपद्यं प्रसज्येतेति न मनश्चैतन्यधर्मकम्। आत्मनो धर्मश्चैतन्यमित्युच्यमान आत्मनश्चैतन्यस्वरूपत्वाभावात् परप्रकाश्यत्वादात्मविषयकः संशयो विपर्यासो वा स्यादेव। दृश्यते च—न हि कश्चिदत्र सन्दिग्धेऽहं वा नाहं वेति, न च विपर्यस्यति नाहमेवेति। अत आत्मनश्चैतन्यस्वरूपत्वमेव सिद्धान्तः।

एतादृशस्यात्मनश्चैतन्यस्वरूपस्योपाधिवशाद् बहुरूपत्वेन ग्रहणं भवति। उपाधिविकारादात्मनोऽपि विकार इति च मन्यतेऽस्माभि। एकस्यानन्तस्याकाशस्योपाधिवशाद् गृहाकाश, पटाकाश, घटाकाश इत्याकारका भेदा दृश्यते, घटनाशाच्च घटाकाशनाश इति च व्यवह्रियते तथैवात्मनो नित्यत्वेऽप्युपाधिवशादनित्यत्वभ्रम। उपाधयश्चात्मनोऽध्यात्माधिदैवतादिभेदेन बहवो दृश्यन्ते। आत्मान देहमधिकृत्य भोक्तृतया वर्तमानस्यात्मत्वेन ग्रहणमौपाधिकमेव। आत्मनो ब्रह्मणो वा तदौपाधिक स्वरूप स्वल्पमेव। एवञ्च दैवतान्यादित्यादीन्यधिकृत्य विद्यमानस्य ब्रह्मत्वेन ज्ञानमौपाधिकमिति ब्रह्मणस्तदपि रूपं स्वल्पमेव। वस्तुतस्तु ब्रह्म सर्वोपाधिविनिर्मुक्त शान्तमनन्तमेकमद्वैत भूमाख्य नित्यमित्येतत् स्वरूप शिष्येण नोपलब्धम्। अत आहाचार्य —'मीमांस्यमेव ते', अधुनापि भवता ब्रह्म विचारणीयमिति।

ततो रहसि स्थित. सन् ब्रह्मस्वरूपमनुभूय, यद्वेद्य तदनित्यमिति ब्रह्मणो वेद्यत्वेऽनित्यत्वमापनेदिति तर्कनो विचार्य च प्राह शिष्य— मन्ये विदितम्, अधुना ब्रह्म मया विदितमिति चिन्तयामि। परन्तु मया ब्रह्म सुष्ठु विदितमिति निश्चयो नाधुना प्रकटीक्रियते। वस्तुतो ब्रह्म विदित येन न तेन विदितमित्युच्यते ब्रह्मणोऽवाङ्मनसगोचरत्वात्॥ तथापि सर्वथाऽवचनं गोपालवदप्रतिभानमेव मा जनैरमानीति विदितमविदितञ्चोभयमेवाह—मन्ये विदितम्। ब्रह्मविषयकाज्ञानसशयराहित्यसूचनार्थ विदितमिति। ब्रह्मणोऽवेद्यत्वादविदितमिति च॥ अत्रैवं शिष्यस्य विचारे प्रत्ययत्रयसङ्गतिरिति वाक्यभाष्ये दर्शितम्॥ यदागमेन प्रतिपादित तदेवाचार्येणोपदिष्ट तदेव चाधुनानुभूतमिति त्रितयस्य सवादाद् विद्या सुपरिनिष्ठिता जाता। सुपरिनिष्ठितैव विद्या सफला भवतीति न्यायोऽप्यत्र भङ्ग्या प्रदर्शितो वेदितव्य इत्यल प्रपञ्चितेन॥

Exposition—It has earlier been said in m. 1. 3 that Brahman is other than evasible and also other than adoptable (अहेयानुपादेय) i. e. Brahman is the own Self

of everybody. The student thinks that he knows Brahman very well as he knows himself without any doubt or error. The teacher cautions against this specious knowledge of the pupil inasmuch as a knowledge requires a known (ज्ञेय) different from the knower (ज्ञाता). Fire, competent enough for consuming a combustible article, cannot consume itself ; so also the knower fails to know himself.

The pupil has not given vent to his feeling that he knows Brahman well. But the teacher by virtue of his experience and insight presumes that the pupil is in the wrong. Even Virocana, the king of the demons, won a faulty knowledge of Brahman, although he had the fortune of being instructed by Prajāpati. Indra, the king of the gods, comprehended Brahman only on the fourth occasion ! So it is quite natural that this student will have a wrong impression. That is why he says that to know Brahman well is to know Him a little. Brahman is without any attribute and possesses no form. To know Brahman as attributeless and formless is the only way in which we may know Him. As the endless sky is sometimes mistakenly known as being determined by the jar or by the house so also Brahman is understood as having the form of a human being or of a god. But in fact all these forms are unreal. It would be a sad commentary if the eternal limitless Brahman is understood as transient and limited entity as these. The teacher asks

the student to ponder seriously over this issue. The obedient and respectful pupil acts accordingly and realises this Supreme Entity. He comes before the teacher and speaks with the calmness of an enlightened person that *he thinks* that he knows Brahman.

NOTES

The first and the second khaṇdas of this Upaniṣad dwell upon Brahman, the Absolute. The third and the fourth Khaṇdas deal with Brahman, who is endowed with immense powers (i. e. Īśvara). It is significant that only Brahman, the Absolute, i. e. the main purport of the Upaniṣad, is propounded in verse, the only exception being this mantra.

Max Muller holds—"In order to obtain a verse, we must leave out the words त्वं यदस्य देवेष्वथ नु मीमांस्यमेव. They were probably inserted, as an excuse for the third khaṇḍa treating of the relation of Brahman to the Devas. There is considerable variety in the text, as handed down in the Sāmaveda and in the Atharvaveda, which shows that it has been tampered with."

There is a wide gulf of difference in the interpretations proposed by the various commentators, oriental and occidental. The reading also varies in the edition of

Hanns Oertel, who puts an avagraha after मन्ये[1]. This shows that the words should be separated as मन्ये+ अविदितम्, which is completely new and none of the commentators, we think, has explained in this way. Oertel translates this passage as—"......Now then I think what is *unknown* is to be pondered upon by thee." He also remarks in the Notes—"Both S'aṅkara and the Kṣudravivaraṇa place a period after *eva te* and take *manye viditam* (so, without *avagraha*, all edd.) as a remark of the student, which is harsh and unnecessary ; by reading *aviditam* we obtain a fit transition to what follows. The AV. recension differs considerably here, and begins the second paragraph with *viditam*." Also cf. "The words मन्ये विदितम्...are taken by Madhva as part of the next verse."—BDB. We do not mention the difference in reading in D. because his arrangement and readings of mantras seem to be quite strange.

Ś. and his followers think that मन्ये विदितम् is the answer of the student. The same is the opinion of the dualists as PRR. and PMD. But UB. thinks that only the word विदितम् is said by the pupil. Śyāmalāla Gosvāmin, however, changes the sequence. He holds that the pupil first says that he thinks he has understood

1. This *avagraha* has escaped the notice of Rama Deva who has transcripted JUB in Devanāgri script, and it is difficult to understand why many learned editors have neglected this *varia lectio*.

Brahman. Then the teacher says that from this utterance it transpires that to him (pupil) Brahman still remains to be mooted. (cf. आचार्यसकाशमुपगम्योवाच 'अहं मन्ये इदानीं ब्रह्म विदितमिति'। तच्छ्रुत्वाचार्य आह—अथ नु तस्मादह ते तव विदितमद्यापि मीमास्य विचार्यमेव मन्ये।—K. U. published by Calcutta Theosophical Society). A similar interpretation has been suggested by Hume—"I think that what is 'known' by you is [still] to be *pondered upon* indeed."— P. 336, f. n. 3.

दहरम् – In Vedic language bh, dh and sometimes dh change into h. So dabhram may be the earlier form and dahram may be a subsequent one. Then by anaptyxis the form daharam may come into being. But Max Muller holds the opposite view—"Daharam for dabhram may be the older reading, as synezesis (? synizesis) occurs again and again in the Upaniṣads." - SBE. vol. I. The word dahara is supported by Ch. U. 8. 1. 1. and dahra, by Mahān. U. 10. 7.

वेत्थ—विद्+लट् सिप्, alt. form वेत्सि. The root विद् alternatively takes the perfect endings in present tense. Cf. विदो लटो वा (Pāṇ. 3.4.33). But the philologists will explain it as "an unreduplicated perfect with present meaning." Cf. VGS P.154. Our tradition admits the irregularity in form but modernists admit it in meaning.

✓**मीमांस्यम्**—मीमांसा+यत्. The word मीमांसा is derived from the root मान् and the desiderative suffix सन् is added in the sense of a discussion (विचार). cf. Pān. 3.1.6

and the Vārttika मानेर्जिज्ञासायाम् under that sūtra. The word जिज्ञासा should be understood in the sense of a discussion. cf. "जिज्ञासाशब्देन जिज्ञासाप्रयोज्यो विचारो लक्ष्यते" (बालमनोरमा).

Weber observes—"The verb 'mīmāṁs' and resp. the noun 'mīmāṁsā' is frequently used in the Śata. Brāhmaṇa and it appears to have been, besides the Upaniṣad, the oldest among the names which at a later time denoted philosophical enquiry as none of the others viz. Tarka, Yoga and Sāṅkhya occur in the S'ata. Brāhmaṇa..." (Cf. Weber's Indische Studien, vol. ii, P. 184)

नाहं मन्ये सुवेदेति नो न वेदेति वेद च ।
यो नस्तद्वेद तद्वेद नो न वेदेति वेद च ॥२॥

Eng. Tran.—I do not think I know (Brahman) well ; nor is it that I do not know. (But) I know indeed (and also do not know). He who among us understands this (i. e. the meaning of) 'nor is it that I do not know, (but) I know indeed', knows Him (Brahman).

Paraphrase—अहं [ब्रह्म] सुवेद (सुष्ठु जानामि) इति न मन्ये (न चिन्तयामि, ब्रह्मण आत्मस्वरूपत्वेन वेद्यवेदितृभेदाभावात्), न वेद इति नो (आत्मनः स्वप्रकाशत्वात्, आत्मविषये च कदापि कस्यापि संशयविपर्ययादर्शनात्) [किन्तु] वेद च (जानाम्यपि, चकारेण न वेद चेत्यर्थ आयातः ; ब्रह्म न ज्ञेयमिति न जानामि ब्रह्म, ब्रह्म प्रकाशमानमिति जानाम्यपि ब्रह्म । अतो न विरोधः) । नः (अस्माकं

मध्ये) यः (शिष्यः) तत् 'नो न वेदेति वेद च' [इति वाक्यम्] वेद (जानाति) [स एव] तत् (ब्रह्म) वेद (जानाति)।

Padabhāṣyam—कथमिति ? शृणु—**नाहं मन्ये सुवेदेति** नैवाहं मन्ये सुवेद ब्रह्मेति। नैव तर्हि विदितं त्वया ब्रह्मेत्यक्त आह—**नो न वेदेति वेद च**। वेद चेति चशब्दान्न वेद च।

ननु विप्रतिषिद्धं नाहं मन्ये सुवेदेति, नो न वेदेति, वेद चेति। यदि न मन्यसे सुवेदेति, कथं मन्यसे वेद चेति ? अथ मन्यसे वेदैवेति, कथं न मन्यसे सुवेदेति ? एकं वस्तु येन ज्ञायते, तेनैव तदेव वस्तु न सुविज्ञायत इति विप्रतिषिद्धं संशयविपर्ययौ वर्जयित्वा। न च ब्रह्म संशयितत्वेन ज्ञेयं विपरीतत्वेन वेति नियन्तुं शक्यम्। संशयविपर्ययौ हि सर्वत्रानर्थकरत्वेनैव प्रसिद्धौ।

एवमाचार्येण विचाल्यमानोऽपि शिष्यो न विचचाल, "अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि" इत्याचार्योक्तागम-सम्प्रदायबलादुपपत्त्यनुभवबलाच्च, जगर्ज च ब्रह्मविद्यायां दृढनिश्चयतां दर्शयन्नात्मनः। कथमित्युच्यते—**यो** यः कश्चिद् **नः** अस्माकं सब्रह्मचारिणां मध्ये **तत्** मदुक्तं वचनं तत्त्वतो **वेद**, स तद् ब्रह्म **वेद**। किं पुनस्तद्वचनमित्यत आह—**नो न वेदेति वेद च** इति। यदेव "अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि" इत्युक्तम्, तदेव वस्त्वनुमानानुभवाभ्यां संयोज्य निश्चित वाक्यान्तरेण 'नो न वेदेति वेद च' इत्यवोच-

दाचार्यबुद्धिसंवादार्थम्, मन्दबुद्धिग्रहणव्यपोहार्थं च। तथा च गर्जितमुपपन्नं भवति 'यो नस्तद्वेद तद्वेद' इति ॥२॥

Vākyabhāṣyam—परिनिष्ठितं सफलं विज्ञानं प्रतिजानीत आचार्यात्मनिश्चययोस्तुल्यतायै। यस्माद्धेतुमाह—नाहं मन्ये सुवेदेति।

अहेत्यवधारणार्थो निपातो नैव मन्य इत्येतत्। यावदपरिनिष्ठितं विज्ञान तावत्सुवेद सुष्ठु वेदाहं ब्रह्मेति विपरीतो मम निश्चय आसीत्। सोऽपजगाम भवद्भिर्विचालितस्य यथोक्तार्थमीमांसाफलभूतात् स्वात्मब्रह्मत्वनिश्चयरूपात् सम्यक्प्रत्ययाद्विरुद्धत्वात्। अतो नाहं मन्ये सुवेदेति। यस्माच्च तन्नैव न वेदेति मन्य इत्यनुवर्तते, अविदितब्रह्मप्रतिषेधात्। कथं तर्हि मन्यस इत्युक्त आह—वेद च। चशब्दाद्वेद च न वेद चेत्यभिप्रायः। विदिताविदिताभ्यामन्यत्वाद्ब्रह्मणः। तस्मान्मया विदितं ब्रह्मेति मन्य इति वाक्यार्थः।

अथवा वेद चेति नित्यविज्ञानब्रह्मस्वरूपतया नो न वेद, वेदैव चाहं स्वरूपविक्रियाभावात्। विशेषविज्ञानं च पराध्यस्त न स्वत इति परमार्थतो न च वेदेति।

'यो नस्तद्वेद तद्वेदे'ति पक्षान्तरनिरासार्थमाम्नाय उक्तार्थानुवादात्। यो नोऽस्माकं मध्ये स एव तद् ब्रह्म वेद नान्यः। उपास्यब्रह्मवित्त्वादतोऽन्यस्य यथाहं वेदेति। वेद चेति पक्षान्तरे ब्रह्मवित्त्वं निरस्यते। कुतोऽयमर्थोऽवसीयत इत्युच्यत उक्तानुवादात्। उक्तं ह्यनुवदति नो वेदेति वेद चेति ॥२॥

Vivaraṇam—ब्रह्मणो वेद्यत्वप्रसङ्गाद् ब्रह्म सुवेदेति न शक्यं वक्तुं तथा च ब्रह्म नित्यविज्ञानस्वरूपमिति ज्ञाने सति ब्रह्म न वेदेत्यपि न वक्तव्यम्। अत आह शिष्य:—'मन्ये विदितमि'ति।

एतमेवार्थं पूर्वमन्त्रोक्तमत्र विशेषेण स्फोरयति—"नो न वेदेति वेद च" त्यनेन। अस्यार्थ:—न वेद इति नो, किन्तु वेद च। चकारेण न वेद चेत्यर्थोऽपि ज्ञायत इति भाष्यकार।

आह तदानीमाचार्य—किं भवत: संशयो विद्यते येन 'वेद न वेदे'-त्येवरूपेण विरुद्धं भाषसे? संशयविपर्ययौ ह्यनर्थकारकाविति कृतं भवतस्तादृशेन ज्ञानेन।

एवमाचार्येण विचाल्यमानोऽपि शिष्य स्वप्रत्ययेऽध्यवसायाद् दार्ढ्येन गर्जन्नाह—नाहं संशयिन किन्तु ब्रह्म विजानन् खल्वेवमेव वदेत्। य खल्वस्माकं ब्रह्मचारिणां मध्ये मदुक्तस्यैतस्य संशयसदृशस्य वाक्यस्यार्थं याथार्थ्येन जानाति स एव ब्रह्म वेद, नान्य:।

ननु कथं नामैव संशयवद्वाक्योपन्यास इति चेदुच्यते—यद् वेद्यं तदनित्यमिति व्याप्तेर्ब्रह्मणो वेद्यत्वेऽनित्यत्वप्रसङ्ग इति विज्ञाय 'ब्रह्म वेदे'ति नोक्तं शिष्येण। न वेदेत्युक्ते शिष्यो मन्दबुद्धिरिति प्रतीयेत, तस्मात् श्रुतिनि 'वेद चे'ति कथितम्। अपि च, अन्यदेव तद्विदितादि-त्याद्यागमस्यानार्योपदेशस्य शिष्यानुभवस्य चेति त्रितयस्य संवादद्योतनार्थं वेद चेति कथनं सर्वथाऽदुष्टमेव। अपि च, यद्विषयकमज्ञानं संशयो वा तन्न वेदेत्युच्यते। ब्रह्मविषयकं त्वज्ञानं संशयो वा नास्तीति कथं शिष्य केवलं 'न वेदे'ति वदेदिति हेतो'र्वेद चे'त्यपि प्राह।

वाक्यभाष्ये 'वेद चे'त्यस्य पदभाष्योक्तं व्याख्यानं प्रदर्श्यान्यदपि विवरणं प्रदत्तम्। तथा हि—'नो न वेद वेदैव चाहम्'। तत्र हेतु:—यद्यहमनित्यविज्ञानस्वरूप: स्यां तदा विज्ञानस्य प्रागभावप्रध्वंसाभावौ बुद्धिगोचरौ स्याताम्। तन्न दृश्यत इति नित्यविज्ञानस्वरूप एवाहमिति वेदैव। यदि च वेदनं मम विक्रियेत्युच्येत तदप्यसङ्गतं,

विकारस्य कादाचित्कत्वात् कस्मिंश्चन काले स्यादेवं प्रत्ययः—**अहं पूर्वं** नासमधुनैवास्मीति। न तदस्तीति शिष्येणावधारणं **क्रियते—वेद च**। तत्रैवान्यदपि व्याख्यानमस्ति—यः खलु संशयतुल्यस्यैतादृशस्य वाक्यस्यार्थमवबोद्धुं शक्नुयात् स एव परं ब्रह्म वेद, अन्ये तूपास्यब्रह्मविद एवेति सर्वमेवाहं जाने।

शङ्करानन्दस्तु—'न सुवेदे'त्यनेन ब्रह्मणो दुर्बोध्यत्वम्, 'नो न वेदे'त्यनेन शास्त्रैकगम्यत्वम्, 'वेदे'त्यनेन संशयराहित्य, 'च'कारेण साक्षात्कारमभिदधौ। द्वितीयार्धस्थस्य 'नो न वेदेति वेद चे'त्यस्य व्याख्यायामाह—चकारेण 'इति'शब्दस्य 'नो'शब्दस्य चानुवृत्त्या 'न वेदेति नो, वेदेति नो' इति फलितार्थः।

नारायणस्तु—एवकारार्थश्चकार इत्युवाच। अपि च 'नो न वेदेति वेद चे'त्यस्याशङ्कित विरोध परिजिहीर्षन्नाह—जानामीत्यनेन ब्रह्मणो वृत्तिव्याप्यत्वं बोद्धव्यम्, न जानामीत्यनेन फलाव्याप्यत्वमवगन्तव्यमिति।[1]

पदभाष्ये 'नाहं मन्ये' इति पाठोऽस्ति, वाक्यभाष्ये तु 'नाहं मन्ये' इति पाठस्तत्र चायं भेदः खलु शाखाभेदादेवेति मन्तव्यम्। अहेत्यवधारणार्थो निपातः। पाठयोर्भेदेऽपि न मन्त्रतात्पर्ये भेदः।

---

1 वस्त्रावृतस्य तमःस्थितस्य घटस्य चाक्षुषं यथा वस्त्रस्यावरणस्यापगमोऽपेक्षितस्तथा घटस्य जडत्वात् प्रकाशोऽप्यपेक्षितः किन्तु प्रकाशस्वरूपस्य प्रदीपस्य केनचन वस्तुनावरणे सति केवलमावरणापगमादन्यस्य कस्यचन प्रकाशस्यानपेक्षयापि चाक्षुषं ज्ञानं जायते। तत्र घटचाक्षुषे तैजसस्यान्तःकरणस्य घटाकाराकारितस्य वृत्तिरित्याख्या। वृत्त्याऽऽवरणभङ्गो भवति, वृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्येन च प्रकाशः फलं जायत इति तत्र च घटचाक्षुषे वृत्तिव्याप्यत्वं फलव्याप्यत्वञ्चोभयमपेक्षितम्। ब्रह्मापरोक्ष्ये तु ब्रह्मणः स्वप्रकाशस्य फलव्याप्यत्वं नापेक्षितम्, किन्तु ब्रह्मगोचरावरणनाशापेक्षणात् केवलं वृत्तिव्याप्यत्वमेव सफलम्। तदेव वृत्तिव्याप्यत्वमुक्तमत्र मन्त्रे ब्रह्म जानामीत्यनेन, फलाव्याप्यत्वञ्चोक्तं ब्रह्म न जानामीत्यनेनेत्यद्वैतरहस्यमनुसन्धेयम्।

पदवाक्योभयभाष्यानुसारी टीकाकृन्नारायणोऽत्र 'नाहे'तिपाठं स्वीचकार । उपनिषद्ब्रह्मयोगीन्द्रोऽपि 'नाहे'ति पाठ समाश्रितवान् ॥२॥

Exposition—The student hesitates to say that he knows Brahman because Brahman is unknowable (अवेद्य). That which is knowable is also transient. But self-conscious Brahman cannot remain unrevealed to anybody. That is why the pupil says that he thinks that he does not know Brahman well and in the same breath he has to declare on pain of being misunderstood that he also knows Brahman and is not totally ignorant as the laity. As regards ordinary objects such contradictory statements certainly prove the dubious character of knowledge but this is the only way in which a student can express himself aptly on Brahman. So the student again lays special stress upon his words and observes that anybody who understands his words, really knows Brahman.

NOTES

नो—See m. 1.3.

वेद—विद् लट् मिप्, alt. form वेद्मि. Pāṇini has alternatively prescribed in Present tense of 'vid' all the nine endings of Perfect tense by the rule विदो लटो वा (Pāṇ. 3.4.83). But the philologists consider these forms to be of Perfect tense, only without the normal reduplication. cf. VG. P. 356, f.n. 12. The students should also note the various forms of the root 'vid', belonging to the different class (गण)—विद् (अदादि) to know—वेत्ति, वेद ;

विद् (रुधादि) to consider—विन्ते ; विद् (दिवादि) to exist—विद्यते ; विद् (तुदादि) to gain—विन्दति, विन्दते cf. सत्तायां विद्यते, ज्ञाने वेत्ति, विन्ते विचारणे । विन्दते विन्दति प्राप्तौ, श्यन्-लुक्-श्नम्-शेष्विदं क्रमात् ॥ (सिद्धान्तकौमुदी २५७१ सूत्र)

नाहम्—न+अहम्. In ŚVB. the reading is नाह. Due to this variation in reading in the two bhāṣyas, some are eager to establish that these bhāṣyas do not come from a single pen. The variation may owe its genesis to the different branches of the Sāma Veda to which this Upaniṣad belongs. Patañjali has mentioned one thousand branches of this Veda and unfortunately most of them are perhaps irretrievably lost. We may note the difference in reading in Īśopaniṣad belonging to Kāṇva and Mādhyandina recensions. Ś. may follow two recensions for the two bhāṣyas of K. U.

Most of the commentators accept the reading नाहम् and accordingly we have chosen that. But N. and UB. have interpreted this mantra as नाह. अह is an emphasizing particle meaning 'just, indeed, certainly etc.' Thus there is no appreciable digression in meaning for this difference in reading.

नो न वेदेति वेद च—It is not that the pupil does not know Brahman, but he knows also. This 'also' (च) is interpreted in S'PB. as a conjunctive of 'I also do not know' (न वेद च). This statement of the pupil has a semblance of a doubtful judgment, which it is actually not. The student has no other alternative but to say so as regards an

unknowable entity like Brahman. This peculiar nature of Brahman has made him commit in this way.

ŚVB. has, in one of the interpretations, held the word 'च' as an emphasizing particle. The student knows without the least doubt that eternal consciousness (नित्यविज्ञान) is his nature. Had it not been so, he would have felt, at least for a single moment, the absence of consciousness in him. This is never felt and so consciousness must be his nature.

ŚN. suggests that the word 'च' signifies that the words इति and नो should be construed again with वेद i. e. we should read as न वेद इति नो, वेद इति नो. This means—It is not that I do not know and also it is not that I know. (cf. नो न वेदेति वेद च—न जानामीति न, जानामीत्यपि न । चकार इति-नो-काभ्योरनुवृत्त्यर्थ.—ŚN[1].)

यस्यामतं तस्य मतं मतं यस्य न वेद सः ।
अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम् ॥३॥

Eng. Tran.—He who has the conviction that he does not know (Brahman), knows It. He who has the conviction that he knows (Brahman), knows It not. Those who properly know (Brahman), think that they

[1] ŚN. also seeks to offer a solution to these apparent contradictions by holding--"न सुवेदेत्यनेन ब्रह्मणोऽतिदुर्बोधत्वं दर्शितम् । नो न वेदेत्यनेन शास्त्रैकगम्यत्वमुक्तम् । वेदेत्यनेन संशयादिराहित्यमुक्तम् । चकारेण सर्वभेदभञ्जकः साक्षात्कार उक्तः ।"See *Vivaraṇam* for the implication of this passage.

do not know ; those who do not know properly, think they know.

Paraphrase—यस्य (ब्रह्मविदः) [ब्रह्म] अमतम् (अविदितमिति निश्चयः) तस्य [ब्रह्म] मतम् (सम्यग् ज्ञातम्) । यस्य [ब्रह्म] मतम् (ज्ञातमिति निश्चयः) सः न [ब्रह्म] वेद (विजानाति) । विजानताम् (सम्यग् दर्शिनाम्) [ब्रह्म] अविज्ञातम् (न विज्ञातमित्यभिप्रायः), अविजानताम् (असम्यग् ज्ञानवताम्) [ब्रह्म] विज्ञातम् (विदितमित्यभिप्रायः) ।

Padabhāṣyam—शिष्याचार्यसंवादात्प्रतिनिवृत्य स्वेन रूपेण श्रुतिः समस्तसंवादनिर्वृत्तमर्थमेव बोधयति—यस्यामतमित्यादिना ।

यस्य ब्रह्मविदः **अमतम्** अविज्ञातमविदितं ब्रह्मेति मतमभिप्रायो निश्चयः, **तस्य मतं** ज्ञात सम्यग्ब्रह्मेत्यभिप्रायः । **यस्य** पुनः **मतं** ज्ञातं विदितं मया ब्रह्मेति निश्चयः, **न वेद** एव **सः**—न ब्रह्म विजानाति सः ।

विद्वदविदुषोर्यथोक्तौ पक्षाववधारयति—अविज्ञातं विजानतामिति, **अविज्ञातम्** अमतमविदितमेव ब्रह्म **विजानतां** सम्यग्विदितवतामित्येतत् । **विज्ञातं** विदितं ब्रह्म **अविजानताम्**, असम्यग्दर्शिनाम्, इन्द्रियमनोबुद्धिष्वेवात्मदर्शिनामित्यर्थः ; न त्वत्यन्तमेवाव्युत्पन्नबुद्धीनाम् । न हि तेषां 'विज्ञात'मस्माभिर्ब्रह्मेति मतिर्भवति । इन्द्रियमनोबुद्ध्युपाधिष्वात्मदर्शिनां तु ब्रह्मोपाधिविवेकानुपलम्भात्, बुद्ध्याद्युपाधेश्च विज्ञातत्वाद् विदितं ब्रह्मेत्युपपद्यते भ्रान्तिरित्यतोऽसम्यग्दर्शनं

पूर्वपक्षत्वेनोपन्यस्यते—विज्ञातमविजानतामिति । अथवा हेत्वर्थ[1] उत्तरार्धोऽविज्ञातमित्यादिः ॥३॥

Vākyabhāṣyam—यस्यामतमिति श्रौतमाख्यायिकार्थोपसंहारार्थम् । शिष्याचार्योक्तिप्रत्युक्तिलक्षणयाऽनुभवयुक्तिप्रधानयाख्यायिकया योऽर्थः सिद्धः स श्रौतेन वचनेनागमप्रधानेन निगमनस्थानीयेन संक्षेपत उच्यते । यदुक्तं विदितादन्यद्वागादीनामगोचरत्वात्, मीमांसितं चानुभवोपपत्तिभ्यां ब्रह्म तत्तथैव ज्ञातव्यम् । कस्मात् ? यस्यामतं यस्य विविदिषाप्रयुक्तप्रवृत्तस्य साधकस्यामतमविज्ञातमविदितं ब्रह्मेत्यात्मतत्त्वनिश्चयफलावसानावबोधतया विविदिषा निवृत्तेत्यभिप्रायः; तस्य मतं ज्ञातम् । तेन विदितं ब्रह्म येनाविषयत्वेनात्मत्वेन प्रतिबुद्धमित्यर्थः । स सम्यग्दर्शी यस्य विज्ञानानन्तरमेव ब्रह्मात्मभावस्यावसितत्वात् सर्वतः कार्याभावः, विपर्ययेण मिथ्याज्ञानो भवति । कथम् ? मतं विदितं ज्ञातं मया ब्रह्मेति यस्य विज्ञानं स मिथ्यादर्शी विपरीतविज्ञानो विदितादन्यत्वाद् ब्रह्मणो न वेद स न विजानाति । ततश्च सिद्धमवैदिकस्य विज्ञानस्य मिथ्यात्वम्, अब्रह्मविषयतया निन्दितत्वात् । तथा कपिलकणभुगादिसमयस्यापि विदितब्रह्मविषयत्वादनवस्थिततर्कजन्यत्वाद्विविदिषानिवृत्तेश्च मिथ्यात्वमिति । स्मृतेश्च "या वेदबाह्याः स्मृतयो याश्च काश्च कुदृष्टयः । सर्वास्ता

[1] लोके शुक्त्यादितत्त्वं विजानतां यतोऽध्यस्तं रूप्याद्यविज्ञातं भवति। अजानतामेव त्वध्यस्तं विज्ञातं भवतीति प्रसिद्धम्। तस्य ब्रह्मणि ज्ञेयत्वस्याध्यस्तत्वादेव तत्त्वविदो न ज्ञातं ब्रह्म पश्यन्तीत्यर्थः।—AG.

निष्फलाः प्रोक्तास्तमोनिष्ठा हि ताः स्मृताः' (मनु० १२।९५) इति विपरीतमिथ्याज्ञानयोर्नष्टत्वादिति ।

अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानतामिति पूर्वहेतूक्तिर-नुवादस्यानर्थक्यात् । अनुवादमात्रेऽनर्थकं वचनमिति पूर्वोक्तयो-र्यस्यामतमित्यादिना ज्ञानाज्ञानयोर्हेत्वर्थत्वेनेदमुच्यते । अवि-ज्ञातमविदितमात्मत्वेनाविषयतया ब्रह्म विजानतां यस्मात् तस्मात्तदेव ज्ञानम् । यत्तेषां विज्ञातं विदितं व्यक्तमेव बुद्धया-दिविषयं ब्रह्माविजानतां विदिताविदितव्यावृत्तमात्मभूत नित्य-विज्ञानस्वरूपमात्मस्थमविक्रियममृतमजरमभयमनन्यत्वादविषय-मित्येवमविजानतां बुद्धयादिविषयात्मतयैव नित्य विज्ञातं ब्रह्म । तस्माद्विदिताविदितव्यक्ताव्यक्तधर्माध्यारोपेण कार्यकारणभावेन सविकल्पमयथार्थविषयत्वात् । शुक्तिकादौ रजताद्यध्यारोपणज्ञानवन्मिथ्याज्ञानं तेषाम् ॥३॥

Vivaraṇam—गुरुशिष्यसंवादमाश्रित्य यदुक्तमित.पूर्वं तत्र युक्तेरनुभवस्य च प्राधान्यं दृष्टम्। स्वमतमवादाय गुरुणैकत्रागमो-ऽप्युद्धृतोऽन्यदेव तद्विदितादित्यादिना। भवतु इत आरभ्य श्रुति. स्वस्वरूपेणैवोपदिशति, न तु प्रश्नप्रतिवचनरूपेण।

ब्रह्मामतमिति यस्य निश्चयो तस्यैव वस्तुतो ब्रह्म ज्ञातमिति बोद्धव्यम्। यस्य पुनर्ब्रह्म विदितमिति निश्चयो नासौ ब्रह्म सम्यग् वेद। नन्वत्र विरोध एवेति चेत्तत्रोच्यते—न खलु कथमप्यत्र विरोध.। तदेव द्रढयितुमाह—अविज्ञातमित्यादि। सम्यग्ज्ञानवता हि ब्रह्मा-विज्ञातमिति बुद्धिरसम्यग्दर्शिना तु ब्रह्म विज्ञातमिति बुद्धि.।

ननु कथं नामैतयोः पक्षयोरविरोध स्यादिति प्रश्ने समाधीयते —यथैकस्य महाकाशस्य घटाद्युपाधिनोपहितत्वे घटाकाशः पटाकाश इत्येवं सोपाधिकज्ञानं भ्रम. एव तथैव निरुपाधिकस्यात्मनो ब्रह्मणो वा

शरीराद्युपाध्युपहितत्वं भ्रम एव। तथा चाहं कृशः स्थूलो गौर इत्यादिप्रतीतिभिः शरीरोपाधिकस्यात्मनो ग्रहणं भवति। अहमन्धो बधिर इतीन्द्रियोपाधिकस्यात्मनो ग्रहणम्। एवं च सङ्कल्पयामीति मनस उपाधित्वम्। निश्चिनोमीति बुद्धेरुपाधित्वम्। यदि निरुपाधिक आत्मा गृहीतः स्यात्तदा तदेव ज्ञानं यथार्थं स्यात्। कञ्चनोपाधिविशेषमेवाश्रित्य ये ब्रह्म जानन्ति न ते सम्यग्दर्शिनः। वस्तुतस्तु ब्रह्मज्ञानाय ज्ञानुरपेक्षायामात्मनि ज्ञातृत्वमध्यसितव्यं ब्रह्मणि च ज्ञेयत्वम्। तथा चात्मनि ब्रह्मणि वा ज्ञातृत्वमुपाधिः, ब्रह्मण्यात्मनि वा ज्ञेयत्वमुपाधिरिति निरुपाधिकस्यात्मनो ब्रह्मणो वा ज्ञानं दूरमपास्तम्। अत एवोक्तं श्रुतौ 'विज्ञातमविजानताम्' इति। अत्राविजानतामित्यनेन मूढा न ज्ञेया यतस्तेषां 'ब्रह्म ज्ञातमि'ति बुद्धिरेव नोदेति।

ये पुनर्ब्रह्मणो निरुपाधिकत्वान्निरुपाधिकरूपेण च ज्ञानस्यासम्भवाद् ब्रह्म न विजानीम इति विचारयन्ति ते खलु ब्रह्मस्वरूपं जानन्त्येव। अत एवोक्तं—'अविज्ञातं विजानतामि'ति ॥

अत्र द्वितीयार्धेन प्रथमार्धस्यावधारणं भवतीति न पौनरुक्त्यमित्येकं व्याख्यानम्। पौनरुक्त्यनिरासायान्यच्च किञ्चन समाधानं दीयते। तथा चात्र भाष्यकृद्भिः शङ्कराचार्यैः—'अथवा हेत्वर्थ उत्तरार्धः'। एतस्यार्थो विशदीकृत आनन्दगिरिणा—विजानतामधिष्ठानज्ञानवतामध्यस्तमविज्ञातम्। यथा शुक्तौ रजताध्यासे शुक्तितत्त्वज्ञानां रजतमध्यस्तमविज्ञातमेव। अपि च, अधिष्ठानज्ञानरहितानामविजानतामेव रजतमध्यस्तं विज्ञातं भवति। एवमेव ब्रह्मणि ज्ञेयत्वमध्यस्तमिति हेतोर्ये खलु निरुपाधिकं ज्ञानस्वरूपं ब्रह्माधिष्ठानं विजानन्ति तेषां विजानतां, ज्ञेयत्वोपहितमध्यस्तं ब्रह्माविज्ञातम्। ये तु निरुपाधिकं ज्ञेयत्वानुपहितं ब्रह्म न जानन्ति तेषामविजानतां खलु ज्ञेयत्वोपहितमध्यस्तं ब्रह्म विज्ञातमेव।

वाक्यभाष्ये विरोधपरिहारार्थं व्याख्यानान्तरं दीयत इति पदवाक्ययोर्भाष्ययोर्विरोध इति नाशङ्कनीयम्, व्याख्यान्तरप्रदर्शनमात्रेण

विरोधासिद्धेः। तथा हि तत्र प्रदत्तं व्याख्यानम्—आत्मैव ब्रह्मेति विजानतामात्मातिरिक्तमन्तव्याभावाद् विविदिषाहानेर्ब्रह्म न पुनर्विदितं किन्तु ब्रह्मामतम्। तादृशस्यैव पुरुषस्य ब्रह्म मतम्। यस्य तु ब्रह्म मतं विदितमिति ज्ञानं न तस्य ब्रह्म मतं, ब्रह्मणो विदितभिन्नत्वात्। तच्चान्यदेव विदितादित्यादिनोक्तम्। ब्रह्मण आत्मस्वरूपत्वान्नेन्द्रियादि-विषयत्वमिति ये विजानन्ति तादृशानां विजानतां ब्रह्माविज्ञातमिति प्रतीतिः। इन्द्रियाद्यविषयत्वं ब्रह्मण इति ये न विजानन्ति तेषामविजानतां ब्रह्म विज्ञातमिति प्रतीतिः। अविषयस्य ब्रह्मणोऽविषय-तया प्रतीतिः सम्यग्ज्ञानम्, विषयतया प्रतीतिश्चासमीचीनेत्यवधेयम्॥३॥

Exposition—So long the Upaniṣad was presented in the form of a catechism. That is why reason was found to have taken a prominent role there. But henceforth the Upaniṣad is instructing independently.

Brahman cannot be easily understood and It is full of apparent contradictions. But if one delves deep into the niceties, one will find a perfect synthesis. Those who are sure that they cannot know Brahman, really know Brahman. Those who are sure about their knowledge of Brahman, really lack in Its knowledge. It may seem contradictory, which it is not. For emphhsis' sake the idea is repeated as—Those who really know, think that they do not know. Again, those who really do not know, think that they know.

Śaṅkarācārya has unravelled the mystery in order to give a logical solution to these apparent contradictions. Brahman or Self is undetermined but generally we comprehend Self as being determind by body, senses,

mind etc. One who thinks, 'I am fat or black etc.', really cognizes Self as determined by body. Similarly to think that I am deaf etc. is to have cognition of the Self being determined by a sense-organ. With a view to knowing Self properly one has to know Self without any determinant. But to know Self is to know with at least one determinant *viz.* the attribute of being known (jñeyatva). Hence those who know Self as a known entity (jñeya) know It with a determinant (jñeyatva) and fail to know the real nature of Self. And those who know Self and think that this knowing of Self is not proper due to the existence of the determinant of being known, really know Self. This latter class possesses the minimum knowledge that Self cannot be *known* ; on the other hand, Self is knowledge *per se*, having no relation with knower and known.

NOTES

यस्य, तस्य, विजानताम्, अविजानताम्—The sixth case-ending in all these cases is in connexion with the rule क्तस्य च वर्तमाने (Pāṇ.2.3.67).

अमतम्, मतम्, अविज्ञातम्, विज्ञातम्—The suffix क्त is in present tense. cf. मतिबुद्धिपूजार्थेभ्यश्च (Pāṇ.3.2.188).

In this mantra there are two sets of apparently contradictory ideas :—

1. (a) यस्यामतं तस्य मतम् ।
   (b) मतं यस्य न वेद सः ।

2. (a) अविज्ञातं विजानताम् ।
(b) विज्ञातमविजानताम् ।

Each of the commentators grapples with the problem in his own way. The solution offered by Śaṅkarācārya in his Padabhāṣya has already been dealt with in the "Exposition." Now the other interpretations are being discussed—

I. *Vākyabhāṣya* 1 (a) — He who knows his own self as Brahman has nothing else to know i. e. he stops knowing Brahman further (अमतम्). Verily this person has realised Brahman.

This implication of ŚVB. has nicely been put down in a concise form by AG. (विचार्यमाणे ब्रह्मण आत्मत्वेन पर्यवसानादतिरिक्तमन्तव्याभावादमतमित्यर्थः—AG. on ŚVB.)

1. (b) He who thinks that he knows Brahman, really does not know as it has already been pointed out in m 1.3 that Brahman is neither known nor unknown.

II. ŚN. 1 (a)—He who does not know Brahman as subject (knower) or object (known) of a knowledge, really knows Brahman because Brahman is knowledge itself. cf. यस्य ब्रह्म विदुषोऽनधिगतं कर्तृकर्मादिभावेन तस्य कर्तृ-कर्मादिभावानधिगतवतो मतमधिगतम्—ŚN.)

1 (b) He who knows Brahman as subject or object of a knowledge, does not know Brahman because this will entail a difference between knowledge, knower and known. A monist will always discard all difference.

(cf. मतं कर्तृकर्मादिभावेनाधिगतं यस्य ब्रह्म विदुषो न वेद न जानाति स कर्तृकर्मादिभेदज्ञानवान्—ŚN.)

III. N. has copied from ŚVB. cf. यस्यामतमात्मतत्त्व-निश्चयफलावसानावबोधतया विविदिषा निवृत्ता तस्य मतं तेन ज्ञातम्—N.

IV. UB. 1 (a)—Similar to ŚPB.

1 (b)—He who thinks that he knows Brahman as known or unknown, fails to realise Brahman even after the lapse of innumerable years. (यस्य पुनरविदुषो विदितत्वेना-विदितत्वेन वा ज्ञातं मया ब्रह्मेति मतमभिप्रायो भवति सोऽयमविद्वान् कल्पकोटिशतैरपि न वेद..UB.) Here we find the echo of ŚPB. where Ś. adds एव after वेद. (cf. न वेदैव स न ब्रह्म विजानाति सः—ŚPB.)

V. BH. is concise and precise also in interpreting these two clauses. 1 (a)—यस्यामतं येन ज्ञेयतया ब्रह्म न निश्चितं तस्य मतं तेन स्वयंप्रकाशतया ब्रह्म ज्ञातम् । 1 (b)—यस्य मतं येन ज्ञेयतया ब्रह्म निश्चितं स न वेद । ज्ञानं हि ब्रह्म, न ज्ञेयमिति स्थितेः ।

VI. The dualists do not hold that Brahman is not capable of being known. So they explain यस्यामतम् etc. in a different way. They argue that Brahman is known indeed but Brahman is never known in Its entirety. Thus anybody thinking that he knows Brahman fully is incorrect and on the other hand one considering that one does not know Brahman to a nicety is correct. cf. यः परिच्छिन्नत्वेन ब्रह्म न मनुते स ब्रह्म मनुते यस्तु परिच्छिन्नत्वेन ब्रह्म मनुते स तु न जानातीत्यर्थः.....अज्ञातत्वादिवचनं कार्त्स्न्येन ज्ञाना

विषयत्वपरं न तु सर्वात्मना ज्ञानागोचरत्वपरमिति द्रष्टव्यम्—PRR. Also. cf. P., PMD. and G.

I. ŚVB. 2 (a)—Those who understand that Brahman cannot be known by senses, think that they do not know Brahman. In fact they do know Brahman.

2 (b)—Those who do not know that Brahman is not known by senses, think that they know Brahman. In reality they lack in the knowledge of Brahman.

II. ŚN. 2(a)—Those who are aware of knowledge, knower and known, do not know Brahman because It is devoid of any difference of space, time and object. (cf. अविज्ञातमनधिगतं विजानतां विविधज्ञातृज्ञानज्ञेयादिबुद्धिमतां देशकाल-वस्तुपरिच्छेदशून्यरूपत्वाद् ब्रह्मणः—ŚN.)

2(b)—Those who are bereft of the sense of difference of any sort, are really aware of Brahman.

III, IV.—N. & UB. follow ŚPB. for the interpretation of 2(a) & 2(b).

V. BH. shows the same argument as in 1(a) & 1(b)

VI. The dualists avoid the contradiction by the old method of having recourse to "entirety". G. says that Brahman cannot be held to be totally unknowable. It is knowable but cannot be known fully. Had It been totally unknown and unknowable, It would have been 'Asat' (chimera) like a barren woman's son or sky-flower.

cf. सर्वात्मना वेद्यताऽत्र ब्रह्मणो न निषिध्यते ।
अत्रैवं मतमित्युक्तं विरुध्येत तथा सति ॥

सर्वथा तदवेद्यं चेत्तुच्छमेव भवेत्तदा ।
प्रवृत्तिरपि शास्त्राणां नैव तस्मिन् घटेत च ॥

Now it is found that the solution of the two sets of apparent contradictions is almost similar. Thus a defect of repetition seems to be inevitable. Almost all the commentators have noted this. The Advaitins opine that the first set is strengthened by the second one. To avoid the repetition Śaṅkara has said in ŚPB. that in the second hemistich the necesssary connexion is shown. Whenever one knows the substratum (अधिष्ठान) on which the error originates, one must not commit an error (अध्यास). If we know the rope, we cannot see the serpent there. This is a necessary relation. Again if we fail to know the substratum we commit a mistake. In our daily experience we see a false snake only when we have no knowledge of the rope lying there. Thus there is a necessary relation between knowledge of substratum and absence of superimposition (अध्यास) and again between absence of the knowledge of the substratum and superimposition. In the present context Brahman is substratum and the attribute of being known is a superimposition on unknowable Brahman.

G., however, thinks that in the first set the knowledge referred to is mediate and in the second, is immediate. (cf. परोक्षापरोक्षज्ञानभेदेनापौनरुक्त्यम्—G.)

प्रतिबोधविदितं मतममृतत्वं हि विन्दते ।
आत्मना विन्दते वीर्यं विद्यया विन्दतेऽमृतम् ॥४॥

Eng. Tran.—(When Brahman) is known in every knowledge, (that knowledge of Brahman) is proper ; for (by such knowledge) one attains immortality. One attains powers through Self and eternity through enlightenment.

Paraphrase—[यदा ब्रह्म] प्रतिबोधविदितम् (बोधं बोधं प्रति विदितम्, सर्वेषु ज्ञानेष्वनुभूतम्) [तदा तत्] मतम् (सम्यग् दर्शनम्)। [तस्मात्] अमृतत्वम् (अमरणभावम्) हि विन्दते (प्राप्नोति)। आत्मना (स्वस्वरूपज्ञानेन) वीर्यं (मृत्यूत्तरणसामर्थ्यम्) विन्दते (लभते), विद्यया (आत्मविद्यया) अमृतं (मोक्षं) विन्दते (आप्नुते)।

Padabhāṣyam—'अविज्ञातं विजानताम्' इत्यवधृतम्। यदि ब्रह्मात्यन्तमेवाविज्ञातम्, लौकिकानां ब्रह्मविदां चाविशेषः प्राप्तः। 'अविज्ञातं विजानताम्' इति च परस्परविरुद्धम्। कथं तु तद्ब्रह्म सम्यग्विदितं भवतीत्यवमथमाह-

प्रतिबोधविदितं बोधं बोधं प्रति विदितम्। बोधशब्देन बौद्धाः प्रत्यया उच्यन्ते। सर्वे प्रत्यया विषयीभवन्ति यस्य स आत्मा सर्वबोधान् प्रति बुध्यते। सर्वप्रत्ययदर्शी चिच्छक्तिस्वरूपमात्रः प्रत्ययैरेव प्रत्ययेष्वविशिष्टतया लक्ष्यते, नान्यद्द्वारमन्तरात्मनो विज्ञानाय। अतः 'प्रत्ययप्रत्यगात्मतया विदितं ब्रह्म यदा,

तदा तत् मतं तत् सम्यग्दर्शनमित्यर्थः ।) सर्वप्रत्ययदर्शित्वे चोपजननापायवर्जितदृक्स्वरूपता नित्यत्वं विशुद्धस्वरूपत्वमात्मत्वं निर्विशेषतैकत्वं च सर्वभूतेषु सिद्धं भवेत्; लक्षणभेदाभावाद्व्योम्न इव घटगिरिगुहादिषु । विदिताविदिताभ्यामन्यद् ब्रह्मेत्यागमवाक्यार्थ एवं परिशुद्ध एवोपसंहृतो भवति । "दृष्टेर्द्रष्टा श्रुतेः श्रोता मतेर्मन्ता विज्ञातेर्विज्ञाता"[1] इति हि श्रुत्यन्तरम् ।

यदा पुनर्बोधक्रियाकर्तेति बोधक्रियालक्षणेन तत्कर्तारं विजानातीति बोधलक्षणेन विदितं प्रतिबोधविदितमिति व्याख्यायते, यथा यो वृक्षशाखाश्चालयति स वायुरिति तद्वत्; तदा बोधक्रियाशक्तिमानात्मा द्रव्यम्, न बोधस्वरूप एव । बोधस्तु जायते विनश्यति च । यदा वोधो जायते, तदा बोधक्रियया सविशेषः । यदा बोधो नश्यति, तदा नष्टबोधो द्रव्यमात्रं निर्विशेषः । तत्रैवं सति विक्रियात्मकः सावयवोऽनित्योऽशुद्ध इत्यादयो दोषा न परिहर्तुं शक्यन्ते ।

यदपि काणादानामात्ममनःसंयोगजो बोध आत्मनि समवैति, अत आत्मनि बोद्धृत्वम्, न तु विक्रियात्मक आत्मा । द्रव्यमात्रस्तु भवति घट इव रागसमवायी । अस्मिन् पक्षेऽप्यचेतनं द्रव्यमात्रं ब्रह्मेति "विज्ञानमानन्दं ब्रह्म" (बृ०उ० ३।९।२८) इत्याद्याः श्रुतयो बाधिताः स्युः । आत्मनो निरवयवत्वेन प्रदेशाभावाद् नित्यसंयुक्तत्वाच्च मनसः स्मृत्युत्पत्तिनियमानुपपत्तिरपरिहार्या स्यात् । संसर्ग-

[1] Cf. Bṛ. U. 3.4.2.

धर्मित्वं चात्मनः श्रुतिस्मृतिन्यायविरुद्धं कल्पितं स्यात्। "असङ्गो न हि सज्जते"[1] (बृ० उ० ३।९।२६) "असक्तं सर्वभृत्" (गीता १३।१४) इति हि श्रुतिस्मृती। न्यायश्च —गुणवद्गुणवता संसृज्यते, नातुल्यजातीयम्। अतो निर्गुणं निर्विशेषं सर्वविलक्षणं केनचिदप्यतुल्यजातीयेन संसृज्यत इत्येतद् न्यायविरुद्धं भवेत्। तस्मान् नित्यालुप्तविज्ञानस्वरूप-ज्योतिरात्मा ब्रह्मेत्ययमर्थः सर्वबोधबोद्धृत्व आत्मनः सिध्यति, नान्यथा। तस्मात् 'प्रतिबोधविदितं मतम्' इति यथा-व्याख्यात एवार्थोऽस्माभिः।

यत्पुनः स्वसंवेद्यता प्रतिबोधविदितमित्यस्य वाक्यस्यार्थो वर्ण्यते, तत्र भवति सोपाधिकत्व आत्मनो बुद्ध्युपाधिस्वरूप-त्वेन भेदं परिकल्प्यात्मनात्मानं वेत्तीति संव्यवहारः— "आत्मन्येवात्मानं पश्यति" (बृ० उ० ४।४।२३) "स्वयमे-वात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरुषोत्तम" (गीता १० । १५) इति। न तु निरुपाधिकस्यात्मन एकत्वे स्वसंवेद्यता परसंवेद्यता वा सम्भवति। संवेदनस्वरूपत्वात्संवेदनान्तरापेक्षा च न सम्भवति यथा प्रकाशस्य प्रकाशान्तरापेक्षाया न सम्भवस्तद्वत्।

बौद्धपक्षे स्वसंवेद्यतायां तु क्षणभङ्गुरत्वं निरात्मकत्वं च विज्ञानस्य स्यात्। "न हि विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वात्" (बृ० उ० ४।३।३०) "नित्यं विभुं सर्वगतम्" (मु० उ० १।१।६) "स वा एष महानज आत्माजरो-

[1] It occurs very often in Bṛ. U.—Cf. 4.2.4 ; 4.4.22 ; 4.5.15.

ऽमरोऽमृतोऽभयः" (बृ० उ० ४।४।२५) इत्याद्याः श्रुतयो बाध्येरन् ।

यत्पुनः प्रतिबोधशब्देन निर्निमित्तो बोधः प्रतिबोधो यथा सुप्तस्येत्यर्थं परिकल्पयन्ति, सकृद्विज्ञानं प्रतिबोध इत्यपरे ; निर्निमित्तः सनिमित्तः सकृद्वाऽसकृद्वा प्रतिबोध एव हि सः । **अमृतत्वम्** अमरणभावं स्वात्मन्यवस्थानं मोक्षं **हि** यस्माद् **विन्दते** लभते यथोक्तात् प्रतिबोधात्प्रतिबोधविदितात्मकात् तस्मात्प्रतिबोधविदितमेव मतमित्यभिप्रायः । बोधस्य हि प्रत्यगात्मविषयत्वं च मतममृतत्वे हेतुः । न ह्यात्मनोऽनात्मत्वममृतत्वं भवति । आत्मत्वादात्मनोऽमृतत्वं निर्निमित्तमेव, एवं मर्त्यत्वमात्मनो यदविद्ययाऽनात्मत्वप्रतिपत्तिः ।

कथं पुनर्यथोक्तयात्मविद्ययामृतत्वं विन्दत इत्यत आह —**आत्मना** स्वेन रूपेण **विन्दते** लभते **वीर्यं** बलं सामर्थ्यम् । धनसहायमन्त्रौषधितपोयोगकृतं वीर्यं मृत्युं न शक्नोत्यभिभवितुमनित्यवस्तुकृतत्वात् । आत्मविद्याकृतं तु वीर्यमात्मनैव विन्दते, नान्येनेत्यतोऽनन्यसाधनत्वादात्मविद्यावीर्यस्य तदेव वीर्यं मृत्युं शक्नोत्यभिभवितुम् । यत एवमात्मविद्याकृतं वीर्यमात्मनैव विन्दते, अतः **विद्यया** आत्मविषयया **विन्दतेऽमृतम्** अमृतत्वम् । "नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः" (मु० उ० ३ । २ । ४) इत्याथर्वणे । अतः समर्थो हेतुरमृतत्वं हि विन्दत इति ॥४॥

Vākyabhāṣyam—प्रतिबोधविदितं मतम्—इति वीप्सा, प्रत्ययानामात्मावबोधद्वारत्वात् । बोधं प्रति बोधं प्रतीति वीप्सा सर्वप्रत्ययव्याप्त्यर्था । बौद्धा हि सर्व प्रत्यया-

स्तप्तलोहवन्नित्यविज्ञानस्वरूपात्मव्याप्तत्वाद् विज्ञानस्वरूपावभासाः ; तदन्यावभासश्चात्मा तद्विलक्षणोऽग्निवदुपलभ्यत इति तेन ते द्वारीभवन्त्यात्मोपलब्धौ । तस्मात्प्रतिबोधावभासप्रत्यगात्मतया यद्विदितं तद्ब्रह्म तदेव मतं ज्ञातं, तदेव सम्यग्ज्ञानवत्प्रत्यगात्मविज्ञानम्, न विषयविज्ञानम् ।

आत्मत्वेन 'प्रत्यगात्मानमैक्षद्' (कठ २।१।१) इति च काठके । 'अमृतत्वं हि विन्दते' इति हेतुवचनम् ; विपर्यये मृत्युप्राप्तेः । विषयात्मविज्ञाने हि मृत्युः प्रारभत इत्यात्मविज्ञानममृतत्वनिमित्तमिति युक्तं हेतुवचनममृतत्वं हि विन्दत इति । आत्मज्ञानेन किममृतत्वमुत्पाद्यते ? न । कथं तर्हि ? आत्मना विन्दते स्वेनैव नित्यात्मस्वभावेनामृतत्वं विन्दते । नालम्बनपूर्वकम् । विन्दत इत्यात्मविज्ञानापेक्षम् । यदि हि विद्योत्पाद्यममृतत्वं स्यादनित्यं भवेत्कर्मकार्यवत् । अतो न विद्योत्पाद्यम् ।

यदि चात्मनैवामृतत्व विन्दते किं पुनर्विद्यया क्रियत इत्युच्यते । अनात्मविज्ञानं निवर्तयन्ती सा तन्निवृत्त्या स्वाभाविकस्यामृतत्वस्य निमित्तमिति कल्प्यते । यत आह 'वीर्यं विद्यया विन्दते ।'

वीर्यं सामर्थ्यमनात्माध्यारोपमायास्वान्तध्वान्तानभिभाव्यलक्षणं बलं विद्यया विन्दते । तच्च किंविशिष्टम् ? अमृतमविनाशि । अविद्याजं हि वीर्यं विनाशि । विद्ययाविद्याया बाध्यत्वात् । न तु विद्याया बाधकोऽस्तीति विद्याजममृतं वीर्यम् । अतो विद्याऽमृतत्वे निमित्तमात्रं भवति । "नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः" इति चाथर्वणे (मु०उ०३।२।४)

—लोकेऽपि विद्याजमेव बलमभिभवति न शरीरादिसामर्थ्यं यथा हस्त्यादेः ।

अथवा प्रतिबोधविदितं मतमिति सकृदेवाशेषविपरीत-निरस्तसंस्कारेण स्वप्नप्रतिबोधवद्यद्विदितं तदेव मतं ज्ञातं भवतीति । अथवा गुरूपदेशः प्रतिबोधस्तेन वा विदितं मतमिति । उभयत्र प्रतिबोधशब्दप्रयोगोऽस्ति । सुप्त-प्रतिबुद्धो गुरुणा प्रतिबोधित इति । पूर्वं तु यथार्थम्[1] ॥४॥

Vivaraṇam—नन्वविज्ञातं विजानतामित्युक्ते ज्ञानिनोऽपि जडवत् स्युस्तेषामपि ब्रह्माविज्ञातमिति भानादिति प्रश्नः । अपि च, 'अविज्ञातं विजानतामि'ति यदुक्तं तत् परस्परविरुद्धमिति । तत्रोच्यते—प्रतिबोधविदित मतमिति । बोध बोधं प्रति विदितं प्रतिबोधविदितम् । सर्वेषु ज्ञानेषु विद्यमानः सर्वज्ञानसाक्षी, तस्य प्रकाश एव यथार्थ ब्रह्मज्ञानम् । नैतस्य सर्वप्रत्ययसाक्षिणोऽनित्यत्वं भवितुमर्हति, तथा सति साक्षिणः सर्वप्रत्ययसाक्षित्वमेव व्यपगच्छेत् । उत्पादविनाशरहितोऽयं साक्षी न देहादिस्वरूपस्तथा सति देहादिभ्यो भेदाभावाद्देहादीना साक्षी न स्यात् । एतस्य साक्षिणो ज्ञानसाक्षित्वेऽपि न ज्ञानाद्भेदस्तस्य ज्ञानस्वरूपत्वात् । ननु तर्हि कथं तस्य ज्ञान-साक्षित्वमिति चेदुच्यते—ज्ञानस्वरूपस्यैव साक्ष्यसापेक्षतया साक्षित्व-मुच्यते, वस्तुतस्त्वसौ साक्षात्कारस्वरूपः, प्रकाशस्वभावोऽपि सविता यथा प्रकाश्यसापेक्षतया प्रकाशक इत्युच्यते । साक्षिणो द्रष्टृस्वरूपत्व-मध्यस्तमित्यनित्यं दृष्टिस्वरूपत्वं तु नित्यम् । तथा च श्रूयते—'न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यत' इति । कृत्स्नस्यैव प्रकाशः साक्षिणम-पेक्षत इत्युक्तं श्रुतौ—'तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाती'त्यत्र ।

[1] गुरूपदेशे सत्यपि प्रतिबोधव्यापकात्मानुसन्धानं विनाऽपरोक्षावगमासम्भवात् सद्योमुक्तेश्चाशास्त्रीयत्वादित्यर्थः—AG.

सर्वज्ञानसाक्षिणो ब्रह्मणो दर्शनं येन लब्धं तेनैवामृतत्वं लभ्यते, मृत्युश्चातिक्रान्तो भवति। यथार्थज्ञानेनाज्ञाननाशे सति तज्जन्यसंसारस्यापि नाशादमृतत्वं लभ्यते। अत एव मन्त्रे 'अमृतत्वं हि विन्दते' इति हिशब्देन कार्यकारणभावो दर्शितः।

आत्मना स्वस्वरूपज्ञानेन वीर्यं लभ्यते। तेन च मृत्युरतिक्रान्तो भवति। मृत्यूत्तरणरूपं नित्यं फल खलु नित्येनैवात्मविज्ञानलब्ध-वीर्येण साधनेन लब्धु शक्यम्, न तु धनसहायमन्त्रौषधितपोयोगकृतेन वीर्येण। अतोऽत्र 'अमृतत्वं हि विन्दत' इति हेतुः सङ्गतार्थो भवति। आत्मविषयया खलु विद्ययाऽमृतत्वं लभ्यते।

प्रतिबोधविदितमिति शब्दस्य बहुधा व्याख्यानं दीयते। तानि च व्याख्यानान्यत्रोद्धृत्य खण्डितानि भाष्यकृता शङ्कराचार्येण। तथा हि प्रतिबोधेन विदितम् इति पदं विभज्य बोधेन हेतुना बोधकर्ताऽप्यनुमीयते, यथा वृक्षचलनादिना हेतुना चलनक्रियायाः कर्ता वायुरनुमीयते। परन्तु नेदं व्याख्यानं सङ्गच्छते, आत्मनो बोधकर्तृत्वस्वीकारे बोधस्वरूपत्वापायादात्मनो जडत्वं वज्रलेपायितम्। अपि च बोधोत्पादे भवेदात्मनोऽजडत्वमित्यपि मतं न क्षोदक्षमं यतस्तत्र बोधोत्पादनाशा-दात्मनः सविशेषत्वनिर्विशेषत्वप्राप्तौ विकारित्वादनित्यत्वं दुर्वारम्।

वैशेषिकास्तु जडत्वेऽप्यात्मनोऽविकारित्वमपि ब्रुवन्ति। श्यामघटेऽग्निसंयोगाद् यथा रक्तत्वं समवैति किन्तु विकारो न भवति तथैवात्मनो बोधसमवायेऽप्यविकारित्वं कथं न स्यात्? तत्राहुः शङ्कराचार्याः —आत्ममनःसंयोग एवात्र मते भवत्यसम्भवी। कथं नाम तर्हि ज्ञानासमवायिकारणमात्ममनःसंयोग इति तैर्वक्तु पार्यते? तथा हि —संयोगः खल्वव्याप्यवृत्तिरिति सर्वेषामनुभवः। न ह्यात्मा मनो वा सावयवमात्मनो विभुत्वान्मनसश्चाणुत्वात्। नित्यसंयोग एतयोरिति चेत्तथा सति सममेव बहूनां स्मृतीनामुत्पत्त्यापत्तिस्तथा च प्रत्यक्षकालेऽपि संस्कारवतात्मना मनसः संयोगात् प्रत्यक्षकालेऽपि स्मृतिरुत्पद्येत। अपि चात्मनो ज्ञानस्वरूपत्वप्रतिपादिकाः श्रुतयोऽपि विरुध्येरन्नत्र पक्षे

—विज्ञानमानन्दं ब्रह्म, सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मेति। किञ्च, आत्मनि बोधोऽस्तीत्युक्त आत्मनोऽसङ्गत्वमपि विरुध्येत। श्रूयते हि—असङ्गो न हि सज्जते, असङ्गो ह्ययं पुरुष इत्यादि।

प्रतिबोधविदितमित्यस्य स्वसंवेद्यत्वमर्थ इति कैश्चिदुच्यते। तदयुक्तमात्मैकत्वहानेः। व्याप्तिश्च—यद्वेद्यं तद्वेदितुर्वेदनाच्च भिन्नं यथा घटादीति। एकत्वेऽप्यात्मन औपाधिकभेदात् स्ववेद्यत्वं भवत्विति चेन्न, न ह्यौपाधिकं रूपमात्मनः स्वरूपमिति नात्मा स्वस्वरूपसंवेद्य इति स्वसंवेद्यत्वपक्षो निराकृत। अपि चात्मनः प्रकाशस्वरूपत्वे विदितत्व कथं स्यात्? अप्रकाशस्यैव प्रकाशार्थ विदितत्वमपेक्षितम्। न हि प्रदीपस्य प्रकाशस्वरूपस्य प्रदीपान्तरेण प्रकाशापेक्षा तथैव स्वप्रकाशस्याप्यात्मनो वेद्यत्वकल्पन निरर्थकं दोषदुष्ट च।

वैनाशिकैर्यदात्मनः स्वसंवेद्यत्वमुच्यते तत्तुच्छम्, आत्मनोऽपि क्षणिकत्वात् प्रत्यभिज्ञाऽसम्भवात्। प्रत्यभिज्ञायते च—योऽहं बाल्ये पितरावन्वभवं स एव स्थाविरे प्रणप्तननुभवामीति।

वाक्यभाष्ये प्रतिबोधशब्दस्य रूढार्थमाश्रित्योक्तं प्रतिबोधो जागरणम्। जाग्रति स्वप्नसंस्काराणामशेषतया विलयो यथा भवति तथा यज्ज्ञानेनाज्ञानसंस्काराणामशेषतया नाशो भवति तदेव यथार्थं ब्रह्मज्ञानम्। प्रत्याख्यातं चैतत्, एतस्य ग्रहणेऽसत्यपि प्रारब्धकर्मक्षये सद्योमुक्ति स्वीकृता स्यात्। सा चाशास्त्रीयेति परित्यक्त तद् व्याख्यानम्।

अपरमपि वाक्यभाष्ये दर्शितम्। तथा च प्रतिबोधो गुरूपदेशः। गुरूपदेशे सत्यपि सर्वज्ञानसाक्षिणो ज्ञाताभावान्न मोक्षसम्भावनेति प्रथमव्याख्याननान्तरीयकत्वादेतस्य गृह्यतां प्रथमव्याख्यानमेवेत्यल प्रपञ्चितेन ॥४॥

Exposition—In the previous mantra it has been said that those who really know Brahman, think that they do not know. Now the problem is—An ordinary man thinks that he does not know Brahman and such is

the case with an enlightened person also. What then is the nature of real knowledge ?

The answer is that when one finds his own self present in all the knowledges or realises this 'seer' (sākṣin), then and then alone he attains the real knowledge and realises Brahman. The attainment of Brahman is nothing but the realisation of this ever-presence of Self in every knowledge. This seer of all knowledges cannot be transient inasmuch as during its absence many of the knowledges will go unseen by this transient seer. This seer is other than the body, the senses etc. from which it cannot but be separate in order to see them. It is the seer of knowledge also but not different from knowledge as knowledge is its nature. How can it then see the knowledge ? To this it is argued that in fact, it does not see at all, it is seeing proper but in respect of the visible objects it is said to be the seer. We may very well compare this so-called seer with the illuminator sun. In fact, the sun is illumination and not illuminator. Similarly, this seer is really seeing itself.

However, he who realises this 'seeing' is freed from the ignorance (ajñāna) under the grip of which he had to stay so long. Knowledge (jñāna) or seeing dispels all ignorance and with it expels all sufferings (bandha) caused by ignorance. This freedom from suffering is immortality (amṛtatva). The knowledge of self bestows abnormal power (vīrya) and this knowledge

(vidyā) gives immortality. The power caused by this knowledge is far superior to those attained by chanting of mantras or by riches etc. These powers are transitory and give transitory results. But this abnormal power generates abnormal result viz. immortality.

NOTES

प्रतिबोधविदितम्—This word has been explained in various ways. बोधं बोधं प्रति प्रतिबोधम्—अव्ययीभावः in the sense of यथा by the rule अव्ययं विभक्ति....पश्चाद्-यथानुपूर्व्य ....वचनेषु (Pāṇ, 2.1.5). The senses of यथा have been enumerated as—योग्यता-वीप्सा-पदार्थानतिवृत्ति-सादृश्यानि यथार्थाः (सि: कौ: ६५९ सू:). प्रतिबोधम् is a case of वीप्सा. प्रतिबोधं विदितम् प्रतिबोधविदितम् (सह सुपा—Pāṇ. 2. 1. 4). Thus the word means 'anything which is revealed in all knowledges'. i. e. 'the seer of all knowledges' or technically 'Sākṣin.' This is the meaning which is presented first in both ŚPB. and ŚVB. After a long discussion Ś. has subscribed to this very interpretation. It should be noted that only in this acceptation the word प्रति in प्रतिबोध has a special significance ; in others प्रतिबोध is equivalent to बोध.

The second interpretation in S'PB. is प्रतिबोधेन विदितम् *i.e.* बोधेन अनुमितम् etc. which culminates in the acceptance of an unconscious self (जडात्मा) because it is inferred only by knowledge but is not knowledge itself. For details see *Vivaraṇam.*

The third one is प्रतिबोधेन विदितम्, ज्ञानज्ञेयम्, स्वसंवेद्यम् i. e. one thing is both knower and known or subject *and object.* The admission of such an interpretation will *entail* a breach in the Law of Contradiction.

Two more meanings of प्रतिबोध have been referred to in ŚPB.—(i) realisation of happiness during sound sleep (सौषुप्तानन्द), (ii) instantaneous salvation (सद्योमुक्ति) i.e. attainment of knwledge causing salvation on that very moment and absence of the necessity of a second knowledge (सकृद्विज्ञान). But these two interpretations are rejected by the use of the word 'अपरे', signifying that these are the views of others. (Cf. यत् पुन: प्रतिबोध-शब्देन निर्निमित्तो बोध. प्रतिबोधो यथा सुप्तस्येत्यर्थं परिकल्पयति । सकृद्विज्ञानं प्रतिबोध इत्यपरे ।

In ŚVB. प्रतिबोध is also explained in conventional sense (रूढार्थ) as awakening (जागरणम्). In fact there the sense is प्रतिबोधवद्.विदितम्. As in awakening all the false impressions of dream vanish, so also with the knowledge of Brahman all the false impressions generated by nescience (अज्ञान) disappear totally. But this meaning is discarded later on as according to this interpretation salvation while living (जीवन्मुक्ति) comes upon as a logical necessity.[1]

---

1 Many of the modern editors of K. U. smell here an inconsistency in accepting common authorship of the two *bhāṣyas*. They argue—How is it that the same author would establish a view *viz. sadyomukti* which he has

One more meaning of प्रतिबोध is shown in ŚVB—प्रतिबोधेन गुरूपदेशेन विदितम् i. e. known through the instruction of the teacher. This instruction ends in the knowledge of the seer (sākṣin). Thus the unavertible first meaning is advocated by Ś.

आत्मना—by Self. The word आत्मन् is "variously derived from *an*, to breathe ; *at*, to move ; *vā*, to blow."—MWD. Also cf. "Some derive it from the root *an*, to breath [? breathe] (German, 'atman' [? atmen]) and explain it as 'exhalation, breath, soul, self.'"—Winternitz, Vedic Literature, P.217. In Indian tradition it is derived from any of the four roots— आप्, आ–दा, अद्, अत्. cf. यच्चाप्नोति यदादत्ते यच्चात्ति विषयानिह । यच्चास्य सन्ततो भावस्तस्मादात्मेति कथ्यते ।। (बृहदारण्यकभाष्यवार्त्तिक १।४।७३७)

earlier discarded in ŚPB. ? So the two *bhāṣyas* must be written by different personalities. To this we would say that this interpretation is denounced here also. It is offered only as a mere possibility and this is unambiguously forsaken at the end. (Cf. पूर्वं तु यथार्थम्—ŚPB.) Thus the first interpretation of ŚVB. is accepted. This is also identical with the first interpretation of ŚPB.

वीर्यम्—Power. PRR. thinks that this power will produce knowledge (विद्या). (cf. विद्यानिष्पत्त्यनुकूल वीर्यम्). In the same way Hume connects विद्या with वीर्य. cf. "Perhaps 'power [to know] ; and with the knowledge [thus gained] one finds......"—Hume.

विद्यया—by knowledge. Ś. and his followers have interpreted this word as 'pure knowledge' as only through pure knowledge one attains immortality (अमृतम्). Students should note the difference in interpretation of the expression विद्ययाऽमृतमश्नुते in Īśā U. 11 In īśā U. it is explained by Ś. and his followers that 'vidyā' means 'meditation' and 'amṛtam' signifies 'relative immortality' i.e. deathlessness till the dissolution of this creation. There the Advaitins had to twist the meaning in order to maintain the consistency with other passages in the Śruti. But here the dualists are in a quandary inasmuch as there is no mention of any ritual (कर्म) or meditation (उपासना) in this mantra. So they have to explain away this portion. (cf. प्रसन्नपरमात्माहितवीर्यार्जितया विद्यया—PRR. विद्यया उपासनरूपया भक्त्येति यावत्—P. and विद्यया परमात्मोपासनया—PMD.) But ŚN. has said categorically—"विद्यया.........कर्मगन्धानपेक्षेण" i.e. Knowledge unaided by any sort of ritual brings forth salvation.

इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति
न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः ।
भूतेषु भूतेषु विचित्य धीराः
प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति[1] ॥५॥

Eng. Tran.—If (a person) knows (Brahman) here, then there is reality, and if (he) does not know here, there is great destruction. Realising (Him) in all beings, the wise become immortal by averting this egoism.

Paraphrase—[मनुष्य] चेत् (यदि) इह (मनुष्यलोके) [ब्रह्म] अवेदीत् (ज्ञातवान्) अथ (तदा) [तस्य] सत्यम् (परमार्थत्वम्) अस्ति (भवति)। [मनुष्य] चेत् (यदि) इह [ब्रह्म] न अवेदीत् [तदा तस्य] महती (अनन्ता) विनष्टि (विनाश, जन्ममरणप्रवाहरूपः संसार) [भवति]। [तस्मात्] धीरा (पण्डिता) भूतेषु भूतेषु (स्थावरेषु जङ्गमेषु च सर्वेषु भूतेषु) [ब्रह्म] विचित्य (विज्ञाय) अस्मात् लोकात् (ममाहभावव्यवहाररूपात्) प्रेत्य (व्यावृत्य) अमृताः (अमरणधर्माण.) भवन्ति।

Padabhāṣyam—कष्टा खलु सुरनरतिर्यक्प्रेतादिषु संसार-दुःखबहुलेषु प्राणिनिकायेषु जन्मजरामरणरोगादिसंप्राप्तिर-ज्ञानात्। अत **इह** एव **चेद्** मनुष्योऽधिकृतः समर्थः सन् यदि **अवेदीद्** आत्मानं यथोक्तलक्षणं विदितवान् यथोक्तेन

1. In Hanns Oertel's edition this verse is written in prose form. But we find no reason why it should not be taken as a verse.

प्रकारेण, **अथ** तदा **अस्ति सत्यं** मनुष्यजन्मन्यस्मिन्नविनाशोऽर्थवत्ता वा सद्भावो वा परमार्थता वा सत्यं विद्यते। न चेदिहावेदीदिति, **न चेद् इह** जीवंश्चेद् अधिकृतः **अवेदीत्** न विदितवान्, तदा **महती** दीर्घाऽनन्ता **विनष्टिः** विनाशनं जन्मजरामरणादिप्रबन्धाविच्छेदलक्षणा संसारगतिः। तस्मादेवं गुणदोषौ विजानन्तो ब्राह्मणाः **भूतेषु भूतेषु** सर्वभूतेषु स्थावरेषु चरेषु चैकमात्मतत्त्वं ब्रह्म **विचित्य** विज्ञाय साक्षात्कृत्य **धीराः** धीमन्तः **प्रेत्य** व्यावृत्य ममाहंभावलक्षणादविद्यारूपाद् **अस्माल्लोकाद्** उपरम्य सर्वात्मैकभावमद्वैतमापन्नाः सन्तः **अमृता भवन्ति** ब्रह्मैव भवन्तीत्यर्थः। "स यो ह वै तत्परं ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" (मु० उ० ३।२।९) इति श्रुतेः ॥५॥

Vākyabhāṣyam—'इह चेदवेदीत्' इत्यवश्यकर्तव्यतोक्तिर्विपर्यये विनाशश्रुतेः। इह मनुष्यजन्मनि सत्यवश्यमात्मा वेदितव्य इत्येतद्विधीयते। कथमिह चेदवेदीद्विदितवान्, अथ सत्यं परमार्थतत्त्वमस्त्यवाप्त, तस्य जन्म सफलमित्यभिप्रायः। न चेदिहावेदीन्न विदितवान् वृथैव जन्म। अपि च महती विनष्टिर्महान् विनाशो जन्ममरणप्रबन्धाविच्छेदप्राप्तिलक्षणः स्याद्यतस्तस्मादवश्यं तद्विच्छेदाय ज्ञेय आत्मा। ज्ञानेन तु किं स्यादित्युच्यते। भूतेषु भूतेषु चराचरेषु सर्वेषु इत्यर्थः। विचित्य पृथङ्-निष्कृष्यैकमात्मतत्त्वं संसारधर्मैरस्पृष्टमात्मभावेनोपलभ्येत्यर्थः, अनेकार्थत्वाद्धातूनाम्। न पुनश्चित्वेति सम्भवति विरोधात्।

धीरा धीमन्तो विवेकिनो विनिवृत्तबाह्यविषयाभिलाषाः प्रेत्य मृत्वास्माल्लोकाच्छरीराद्यनात्मलक्षणाद् व्यावृत्तममत्वाहंकाराः सन्त इत्यर्थः, अमृता अमरणधर्माणो नित्यविज्ञानामृतत्वस्वभावा एव भवन्ति ॥५॥

Vivaraṇam—ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्येति सर्ववेदान्तानां समुद्घोषः। अज्ञानावृतत्वाद्धयेव प्राणिनोऽनृतमपि जगत् सत्यमिति मन्यन्ते, ततश्च बहुविधं दुःखमपि सहन्ते। अज्ञानबन्धनच्छेदनमेव ह्येतस्य दुःखस्य निदानम्। अनवच्छिन्नानन्तानन्दचैतन्यैकरसमुदासीनमेकमद्वितीयमात्मतत्त्वमविजानन्तः सुरनरतिर्यक्प्रेतादिदेहेष्वनिशमावर्तमानाः परमार्थमन्विच्छन्ति। यदि कोऽप्येतदात्मतत्त्वं जानाति तर्हि स परमार्थता लभते, न जानाति चेत्तदानीं जननमरणप्रवाहरूपोऽनन्तः समारस्तेन लभ्यः। चराचरेषु कृत्स्नेषु भूतेष्वेव तदात्मतत्त्वं साक्षात्कुर्वन्ति ये धीमन्तस्ते ममाहंभावव्यवहाररूपादेतस्मात् संसाराद् व्यावृत्यामृतत्वं भजन्ते। ब्रह्मज्ञानलभ्यं पारमार्थिकं फलं यथा विद्यते तथैवैहिकफलमपि ब्रह्मज्ञानेन लब्धुं शक्यत इति ब्रह्मज्ञानस्तुतिर्भाष्यकृता सत्यशब्दव्याख्यानावसरे समुल्लिखिता। तानि च लौकिकानि फलानि—दीर्घजीवनं धनवत्त्वं ख्यातिश्च।

Exposition—Only Brahman is real and everything else which we experience is nothing but an appearance on that Real Entity. Ignorant people are deceived by those appearances and suffer from innumerable afflictions. So one who wants to get over this misery must know Brahman. If a man is aware of It in this very life, he is saved from further unhappy consequences and attains eternity. But if he fails to know, he has to

hover in the unending cycle of birth and death. The wise realise Brahman in each and every creature—static and dynamic—and attain immortality by crossing over these false notions of egoism.

NOTES

इह—here, in this very life. इदम्+ह् by the rule इदमो ह्: (Pāṇ. 5.3.11) "इह does not mean only 'in this life'. We cannot afford to defer the work till some years hence. We must begin our exertions in this very life, we must begin them today, nay, this very moment. Then only can we be sure of the result."—Kṣetreśacandra Cattopādhyāya.

According to some only the three thrice-born castes are entitled to know this Supreme Knowledge But Ś. and his followers maintain that anybody, who has the mental preparation, will attain this knowledge. P. glosses इह ज्ञानयोग्यब्राह्मणादिदेहे but the majority interpret इह मनुष्यदेहे or इह मनुष्यजन्मनि etc.

सत्यम्—Real. Anything which is real never meets destruction. The Advaitins cannot accept an impermanent object to be real. So real or eternal are synonomous in their terminology. When anybody is aware of the Supreme Knowledge, he gains eternity and immortality. Ś. has extolled the result of this knowledge only to attract the ordinary people towards it. The results

mentioned are long life, immense riches and reputation. (cf. अविनाशोऽर्थवत्ता वा सद्भावो वा--ŚPB. It is glossed by AG. as लौकिकमपि सत्यं--चिरं जीवनम्, धनवत्त्वम्, सद्भाव: साधुभाव: ख्याति: । एतदपि सर्वं ब्रह्मविदो भवतीति स्तुत्यर्थमुच्यते । परमार्थतो ब्रह्मरूपस्थितिस्तु फलमवश्यं भवतीत्यर्थ. ।)

न चेदिहावेदीन्महती विनष्टि:--In almost all the editions of K.U. the word इह is not found but Ś. has accepted the word. So the editors have also inserted the word there. Even in Bṛ. U. 4.4.14, which runs closely parallel to this quarter of this mantra, the word is not found. cf. इहैव सन्तोऽथ विद्मस्तद् वयं न चेदवेदिर्महती विनष्टि: । य एतद् विदुरमृतास्ते भवन्त्यथेतरे दुःखमेवापियन्ति ॥

भूतेषु भूतेषु—The reduplication is by वीप्सा. cf. "भूतेषु भूतेषु प्राणिषु । वीप्सा निखिलचतुर्विधप्राणिसंग्रहार्था"--ŚN and "स्थावरेषु चरेषु च"—ŚPB.

विचित्य—v.l. विचिन्त्य, विविच्य. ŚVB. reads विचित्य and explains it accordingly. But in ŚPB. the word is mentioned with two synonyms only. (विचित्य विज्ञाय साक्षात्कृत्य --ŚPB.) Although all and sundry read विचित्य in ŚPB., the edition of Asiatic Society of Bengal has perhaps been the only exception to read विचिन्त्य. We may summarily reject that. In ŚVB. the word is interpreted as 'discovering (this knowledge of Self from that of unreal objects of this world)'. Cf. "विचित्य पृथङ् निष्कृष्यैकमात्मतत्त्वं संसारधर्मैरस्पृष्टमात्मभावेनोपलभ्येत्यर्थ: । अनेकार्थत्वाद्धातूनाम् ।"—ŚVB. Here Ś. totally rejects the idea of arranging (चयन) Brahman in

all creatures. (cf. न पुनश्चित्वेति सम्भवति विरोधात्--ŚVB. and "एकस्मिन्निरंशे चिन्मात्रे चयनस्योर्ध्वाधोदेशनिवेशनस्येष्टकानामिवा-सम्भवादित्यर्थः"—AG.

Hanns Oertel reads 'vivicya' and holds in the Notes-- "Roer *vicintya,* Bombay ed. and the Ksudravivaraṇam, *vicitya* ; but the latter explains *dhīrah* by *vivekinaḥ* : cf. Kaṭh. U. 1.2.2. तौ सम्परीत्य विविनक्ति धीरः". Note that P., PMD., G. read विचिन्त्य whereas ŚN., N., UB. read **विचित्य.**

तृतीयः खण्डः

शङ्कराचार्यकृतमाभाषभाष्यम्

Padabhāṣyam—ब्रह्म ह देवेभ्यो विजिग्ये—'अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्' (के० उ० २।३) इत्यादि-श्रवणाद् यदस्ति तद्विज्ञातं प्रमाणैः, यन्नास्ति तदविज्ञातं शशविषाणकल्पमत्यन्तमेवासद् दृष्टम्। यथेदं ब्रह्माविज्ञा-तत्वादसदेवेति मन्दबुद्धीनां व्यामोहो मा भूदिति तदर्थेय-माख्यायिकाऽरभ्यते। तदेव हि ब्रह्म सर्वप्रकारेण प्रशास्तृ, देवानामपि परो देवः, ईश्वराणामपि परमेश्वरः, दुर्विज्ञेयः, देवानां जयहेतुः, असुराणां पराजयहेतुः। तत्कथं नास्तीत्येतं-स्यार्थस्यानुकूलानि ह्युत्तराणि वचांसि दृश्यन्ते।

अथवा ब्रह्मविद्यायाः स्तुतये। कथम्? ब्रह्मविज्ञानाद्धय-ग्न्यादयो देवा देवानां श्रेष्ठत्वं जग्मुः, ततोऽप्यतितरामिन्द्र इति।

अथवा दुर्विज्ञेयं ब्रह्मेत्येतत् प्रदर्श्यते—येनाग्न्यादयोऽति-तेजसोऽपि क्लेशेनैव ब्रह्म विदितवन्तस्तथेन्द्रो देवानामीश्वरोऽपि सन्निति।

वक्ष्यमाणोपनिषद्विधिपरं वा सर्वम्।[1]

1 "उत्तमाधिकारिगोचरमविषयं ब्रह्मात्मतात्मज्ञानं पूर्वत्रोक्तमुत्तरत्र तु मन्दाधि-कारिगोचरं सगुणब्रह्मोपासनं वक्ष्यते। तत्परं वक्ष्यमाणं सर्ववाक्यजातं स्पष्टविधि-दर्शनात्।"—AG.

ब्रह्मविद्याव्यतिरेकेण प्राणिनां कर्तृत्वभोक्तृत्वाद्यभिमानो मिथ्या, इत्येतद्दर्शनार्थं वाऽऽख्यायिका, यथा देवानां जयाद्यभिमानस्तद्वदिति ।

Vākyabhāṣyam—ब्रह्म ह देवेभ्य इति ब्रह्मणो दुर्विज्ञेयतोक्तिर्यत्नाधिक्यार्था । समाप्ता ब्रह्मविद्या यदधीनः पुरुषार्थः । अत ऊर्ध्वमर्थवादेन ब्रह्मणो दुर्विज्ञेयतोच्यते । तद्विज्ञाने कथं नु नाम यत्नमधिकं कुर्यादिति ।

शमाद्यर्थो वाम्नायोऽभिमानशातनात् । शमादि वा ब्रह्मविद्यासाधनं विधित्सितं तदर्थोऽयमर्थवादाम्नायः । न हि शमादिसाधनरहितस्याभिमानरागद्वेषादियुक्तस्य ब्रह्मविज्ञाने सामर्थ्यमस्ति । व्यावृत्तबाह्यमिथ्याप्रत्ययग्राह्यत्वाद् ब्रह्मणः । यस्माच्चाग्न्यादीनां जयाभिमानं शातयति ततश्च ब्रह्मविज्ञानं दर्शयन्नभिमानोपशमे । तस्माच्छमादिसाधनविधानार्थोऽयमर्थवाद इत्यवसीयते ।

सगुणोपासनार्थो वापोदितत्वात् । नेदं यदिदमुपासत इत्युपास्यत्वं ब्रह्मणोऽपोदितमपोदितत्वादनुपास्यत्वे प्राप्ते तस्यैव ब्रह्मणः सगुणत्वेनाधिदैवमध्यात्मं चोपासनं विधातव्यमित्येवमर्थो वा । इत्यधिदैवतं तद्वनमित्युपासितव्यमिति हि वक्ष्यति ।

ब्रह्मेति परो लिङ्गात् । न ह्यन्यत्र परादीश्वराद् नित्यसर्वज्ञात् परिभूयाग्न्यादींस्तृणं वज्रीकर्तुं सामर्थ्यमस्ति । तन्न शशाक दग्धुमित्यादिलिङ्गाद् ब्रह्मशब्दवाच्य ईश्वर इत्यवसीयते । न ह्यन्यथाग्निस्तृणं दग्धुं नोत्सहते वायुर्वाऽऽदातुम् ।

ईश्वरेच्छया तृणमपि वज्रीभवतीत्युपपद्यते । तत्सिद्धिर्जगतो नियतप्रवृत्तेः ।

श्रुतिस्मृतिप्रसिद्धिभिर्नित्यसर्वविज्ञान ईश्वरे सर्वात्मनि सर्वशक्तौ सिद्धेऽपि शास्त्रार्थनिश्चयार्थमुच्यते । तस्येश्वरस्य सद्भावसिद्धिः कुतो भवतीत्युच्यते ।

यदिदं जगद्देवगन्धर्वयक्षरक्षःपितृपिशाचादिलक्षणं द्युवियत्पृथिव्यादित्यचन्द्रग्रहनक्षत्रविचित्रं विविधप्राण्युपभोगयोग्यस्थानसाधनसम्बन्धि तदत्यन्तकुशलशिल्पिभिरपि दुर्निर्माणं देशकालनिमित्ता[1]नुरूपनियतप्रवृत्तिनिवृत्तिक्रममेतद्भोक्तृ कर्मविभागज्ञप्रयत्नपूर्वकं भवितुमर्हति । कार्यत्वे सति यथोक्तलक्षणत्वात् । गृहप्रासादरथशयनासनादिवत् । विपक्ष आत्मादिवत् ।

कर्मण एवेति चेत् ? न, परतन्त्रस्य निमित्तमात्रत्वात् । यदिदमुपभोगवैचित्र्यं प्राणिनां तत्साधनवैचित्र्यं च देशकालनिमित्तानुरूपनियतप्रवृत्तिनिवृत्तिक्रमं च तन्न नित्यसर्वज्ञकर्तृकम् । किं तर्हि ? कर्मण एव, तस्याचिन्त्यप्रभावत्वात् सर्वैश्च फलहेतुत्वाभ्युपगमात् । सति कर्मणः फलहेतुत्वे किमीश्वराधिककल्पनयेति न नित्यस्येश्वरस्य नित्यसर्वज्ञशक्तेः फलहेतुत्वं चेति चेत् । न कर्मण एवोपभोगवैचित्र्याद्युपपद्येत । कस्मात् ? कर्तृतन्त्रत्वात् कर्मणः । चितिमत्प्रयत्ननिर्वृत्तं हि कर्म तत्प्रयत्नोपरमादुपरतं सद् देशान्तरे कालान्तरे वा नियतनिमित्तविशेषापेक्षं कर्तुः फलं जनयिष्यतीति न

[1] Cf. ŚB. of Brahmasūtra 1.1.2.

युक्तमनपेक्ष्यान्यदात्मनः प्रयोक्तृ । कर्तैव फलकाले प्रयोक्तेति चेन्मया निर्वर्तितोऽसि त्वां प्रयोक्ष्ये फलाय यदात्मानुरूपं फलमिति । न, देशकालनिमित्तविशेषानभिज्ञत्वात् । यदि हि कर्ता देशविशेषाभिज्ञः सन् स्वातन्त्र्येण कर्म नियुञ्ज्यात्ततोऽनिष्टफलस्याप्रयोक्ता स्यात् ।

न च निर्निमित्तं तदनिच्छयात्मसमवेतं तच्चर्मवद्विकरोति कर्म । न चात्मकृतमकर्तृसमवेतमयस्कान्तमणिवदाकृष्टृ भवति प्रधानकर्तृसमवेतत्वात् कर्मणः । भूताश्रयमिति चेन्न साधनत्वात् । कर्तृक्रियायाः साधनभूतानि भूतानि क्रियाकालेऽनुभूतव्यापाराणि समाप्तौ च हलादिवत्कर्त्रा परित्यक्तानि न फलं कालान्तरे कर्तुमुत्सहन्ते । न हि हलं क्षेत्राद् व्रीहीन्गृहं प्रवेशयति । भूतकर्मणोश्चाचेतनत्वात् स्वतः प्रवृत्त्यनुपपत्तिः । वायुवदिति चेन्नासिद्धत्वात् । न हि वायोरचितिमतः स्वतःप्रवृत्तिः सिद्धा, रथादिष्वदर्शनात् ।

शास्त्रात्कर्मण एवेति चेच्छास्त्रं हि क्रियातः फलसिद्धिमाह नेश्वरादेः स्वर्गकामो यजेतेत्यादि । न च प्रमाणाधिगतत्वादानर्थक्यं युक्तम् । न चेश्वरास्तित्वे प्रमाणान्तरमस्तीति चेत् । न, दृष्टन्यायहानानुपपत्तेः । क्रिया हि द्विविधा, दृष्टफलादृष्टफला च । दृष्टफलापि द्विविधानन्तरफलागामिफला च । अनन्तरफला गतिभुजिलक्षणा । कालान्तरफला च कृषिसेवादिलक्षणा । तत्रानन्तरफला फलापवर्गिण्येव, कालान्तरफला तूत्पन्नप्रध्वंसिनी । आत्मसेव्याद्यधीनं हि कृषिसेवादेः फलं यतः । न चोभयन्यायव्यतिरेकेण स्वतन्त्रं कर्म,

ततो वा फलं दृष्टम् । तथा च कर्मफलप्राप्तौ न दृष्टन्यायहान-मुपपद्यते । तस्माच्छान्ते यागादिकर्मणि नित्यः कर्तृकर्मफल-विभागज्ञ ईश्वरः सेव्यादिवद्यागाद्यनुरूपफलदातोपपद्यते । स चात्मभूतः सर्वस्य सर्वक्रियाफलप्रत्ययसाक्षी नित्यविज्ञानस्वभावः संसारधर्मैरसंस्पृष्टः ।

श्रुतेश्च । "न लिप्यते लोकदुःखेन बाह्यः" (क०उ० २ । २ । ११) "जरां मृत्युमत्येति" (बृ० उ० ३ । ५ । १) "विजरो विमृत्युः" (छा० उ० ८ । ७ । १) "सत्यकामः सत्यसङ्कल्पः" (छा०उ० ८।७।१) "एष सर्वेश्वरः" (बृ० उ० ४।४।२२, मा० उ० ६) "साधु कर्म कारयति" (कौषी० उ० ३ । ८) "अनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति" (मु० उ० ३ । १ । १) "एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने" (बृ० उ० ३ । ८ । ९) इत्याद्या असंसारिण एकस्यात्मनो नित्यमुक्तस्य सिद्धौ श्रुतयः । स्मृतयश्च सहस्रशो विद्यन्ते । न चार्थवादाः शक्यन्ते कल्पयितुम् । अनन्ययोगित्वे सति विज्ञानोत्पादकत्वात् । न चोत्पन्नं विज्ञानं बाध्यते ।

अप्रतिषेधाच्च । न चेश्वरो नास्तीति निषेधोऽस्ति । प्राप्त्यभावादिति चेन्नोक्तत्वात् । न हिंस्यादितिवत्प्राप्त्य-भावात्प्रतिषेधो नारभ्यत इति चेन्न । ईश्वरसद्भावे न्याय-स्योक्तत्वात् । अथवाऽप्रतिषेधादिति कर्मणः फलदान ईश्वर-कालादीनां न प्रतिषेधोऽस्ति । न च निमित्तान्तरनिरपेक्षं केवलेन कर्त्रैव प्रयुक्तं फलदं दृष्टम् । न च विनष्टोऽपि यागः कालान्तरे फलदो भवति । सेव्यबुद्धिवत् सेवकेन सर्वज्ञे-

श्वरबुद्धौ तु संस्कृतायां यागादिकर्मणा विनष्टेऽपि कर्मणि सेव्यादिवेश्वरात् फलं कर्तुर्भवतीति युक्तम् । न तु पुनः पदार्था वाक्यशतेनापि देशान्तरे कालान्तरे वा स्वं स्वं स्वभावं जहति । न हि देशकालान्तरेषु चाग्निरनुष्णो भवति । एवं कर्मणोऽपि कालान्तरे फल द्विप्रकारमेवोपलभ्यते । बीज-क्षेत्रसंस्कारपरिरक्षाविज्ञानवत्कर्त्रपेक्षफल कृष्यादि, विज्ञान-वत्सेव्यबुद्धिसंस्कारापेक्षफलं च सेवादि । यागादेः कर्मणस्तथा-ऽविज्ञानवत्कर्त्रपेक्षफलत्वानुपपत्तौ कालान्तरफलत्वात्कर्मदेश-कालनिमित्तविपाकविभागज्ञबुद्धिसंस्कारापेक्षं फलं भवितुमर्हति । सेवादिकर्मानुरूपफलज्ञसेव्यबुद्धिसंस्कारापेक्षफलस्येव । तस्मा-त्सिद्धः सर्वज्ञ ईश्वरः सर्वजन्तुबुद्धिकर्मफलविभागसाक्षी "सर्व-भूतान्तरात्मा" (श्वे० उ०६।११), "यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरः" (बृ० उ० ३ । ४ । १) इति श्रुतेः ।

स एव चात्रात्मा जन्तूनां "नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा श्रोता मन्ता विज्ञाता (बृ० उ० ३।७।२३) "नान्यदतोऽस्ति विज्ञातृ" (बृ० उ० ३।८।११) इत्याद्यात्मान्तरप्रतिषेधश्रुतेः । "तत्त्व-मसि" (छा० उ० ६।८–१६) इति चात्मत्वोपदेशात् । न हि मृत्पिण्डः काञ्चनात्मत्वेनोपदिश्यते ।

ज्ञानशक्तिकर्मोपास्योपासकशुद्धाशुद्धमुक्तामुक्तभेदादात्म-भेद एवेति चेन्न, भेददृष्ट्यपवादात् । यदुक्त संसारिण ईश्वरादनन्या इति तन्न । किं तर्हि ? भेद एव संसार्यात्मनाम् । कस्मात् ? लक्षणभेदादश्वमहिषवत् । कथं लक्षणभेद इत्युच्यते—ईश्वरस्य तावन्नित्यं सर्वविषयं ज्ञानं सवितृप्रकाश-

वत् । तद्विपरीतं संसारिणां खद्योतस्येव । तथैव शक्ति-भेदोऽपि । नित्या सर्वविषया चेश्वरशक्तिर्विपरीतेतरस्य कर्म च चित्स्वरूपात्मसत्तामात्रनिमित्तमीश्वरस्य, औष्ण्यस्वरूप-द्रव्यसत्तामात्रनिमित्तदहनकर्मवत् । राजायस्कान्तप्रकाशकर्म-वच्च स्वात्माविक्रियारूपम् । विपरीतमितरस्य । उपासीतेति वचनादुपास्य ईश्वरो गुरुराजवत् । उपासकश्चेतरः शिष्य-भृत्यवत् । अपहतपाप्मादिश्रवणान्नित्यशुद्ध ईश्वरः । "पुण्यो वै पुण्येनेति" (बृ० उ० ३।२।१३) वचनाद्विपरीत इतरः ।

अत एव नित्यमुक्त एवेश्वरो नित्याशुद्धियोगात् संसारी-तरः । अपि च यत्र ज्ञानादिलक्षणभेदोऽस्ति तत्र भेदो दृष्टः, यथाश्वमहिषयोः । तथा ज्ञानादिलक्षणभेदादीश्वरादा-त्मना भेदोऽस्तीति चेत्, न, कस्मात् ? "अन्योऽसावन्योऽहम-स्मीति न स वेद" (बृ० उ० १।४।१०) "ते क्षय्यलोका भवन्ति" (छा० उ० ७।२५।२) "मृत्योः स मृत्युमाप्नोति" (क० उ० २।१।१०) इति भेददृष्टिर्ह्यपोह्यते । एकत्व-प्रतिपादिन्यश्च श्रुतयः सहस्रशो विद्यन्ते ।

यदुक्तं ज्ञानादिलक्षणभेदादित्यत्रोच्यते—न, अनभ्युपगमात् । बुद्ध्यादिभ्यो व्यतिरिक्ता विलक्षणाश्चेश्वराद्भिन्नलक्षणा आत्मनो न सन्ति । एक एवेश्वरश्चात्मा सर्वभूतानां नित्य-मुक्तोऽभ्युपगम्यते । बाह्यश्च चक्षुर्बुद्ध्यादिसमाहारसन्तानाहं-कारममत्वादिविपरीतप्रत्ययप्रबन्धाविच्छेदलक्षणो नित्यशुद्ध-बुद्धमुक्तविज्ञानात्मेश्वरगर्भो नित्यविज्ञानाभासश्चित्तचैत्यबीज-बीजिस्वभावः कल्पितोऽनित्यविज्ञान ईश्वरलक्षणविपरीतो—

ऽभ्युपगम्यते ; यस्याविच्छेदे संसारव्यवहारः, विच्छेदे च मोक्षव्यवहारः। अन्यश्च मृत्प्रलेपवत् प्रत्यक्षप्रध्वंसो देवपितृमनुष्यादिलक्षणो भूतविशेषसमाहारो न पुनश्चतुर्थोऽन्यो भिन्नलक्षण ईश्वरादभ्युपगम्यते। बुद्ध्यादिकल्पितात्मव्यतिरेकाभिप्रायेण तु लक्षणभेदादित्याश्रयासिद्धो हेतुः। ईश्वरादन्यस्यात्मनोऽसत्त्वात्। ईश्वरस्यैव विरुद्धलक्षणत्वमयुक्तमिति चेत् सुखदुःखादियोगश्च। न, निमित्तत्वे सति लोकविपर्ययाध्यारोपणात्सवितृवत्। यथा हि सविता नित्यप्रकाशरूपत्वाल्लोकाभिव्यक्त्यनभिव्यक्तिनिमित्तत्वे सति लोकदृष्टिविपर्ययेणोदयास्तमयाहोरात्रादिकर्तृत्वाध्यारोपभाग् भवत्येवमीश्वरे नित्यविज्ञानशक्तिरूपे लोकज्ञानापोहसुखदुःखस्मृत्यादिनिमित्तत्वे सति लोकविपरीतबुद्ध्याध्यारोपितं विपरीतलक्षणत्वं सुखदुःखाश्रयश्च न स्वतः। आत्मदृष्ट्यनुरूपाध्यारोपाच्च। यथा घनादिविप्रकीर्णेऽम्बरे येनैव सवितृप्रकाशो न दृश्यते स आत्मदृष्ट्यनुरूपमेवाध्यस्यति सवितेदानीमिह न प्रकाशयतीति सत्येव प्रकाशेऽन्यत्र भ्रान्त्या, एवमिह बौद्धादिवृत्त्युद्भवाभिभवाकुलभ्रान्त्याध्यारोपितः सुखदुःखादियोग उपपद्यते। तत्स्मरणाच्च। तस्यैवेश्वरस्यैव हि स्मरणम्—"मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च" (गीता १५।१५) "नादत्ते कस्यचित् पापम्" (गीता ५।१५) इत्यादि। अतो नित्यमुक्त एकस्मिन्सवितरीव लोकाविद्याध्यारोपितमीश्वरे संसारित्वं शास्त्रादिप्रामाण्यादभ्युपगतमसंसारित्वमित्यविरोध इति।

एतेन प्रत्येकं ज्ञानादिभेदः प्रत्युक्तः। सौक्ष्म्यचैतन्यसर्व-

गतत्वाद्यविशेषे च भेदहेत्वभावात्। विक्रियावत्त्वे चानित्यत्वात्। मोक्षे च विशेषानभ्युपगमादभ्युपगमे चानित्यत्वप्रसङ्गात्। अविद्यावदुपलभ्यत्वाच्च भेदस्य तत्क्षयेऽनुपपत्तिरिति सिद्धमेकत्वम्।

तस्माच्छरीरेन्द्रियमनोबुद्धिविषयवेदनासन्तानस्याहङ्कारसम्बन्धादज्ञानबीजस्य नित्यविज्ञानान्यनिमित्तस्यात्मतत्त्वयाथात्म्यविज्ञानाद्विनिवृत्तावज्ञानबीजस्य विच्छेद आत्मनो मोक्षसंज्ञा। विपर्यये च बन्धसंज्ञा, स्वरूपापेक्षत्वादुभयोः।

तृतीयचतुर्थखण्डस्थिताया आख्यायिकाया[1]स्तात्पर्यम्

आद्ये खण्डद्वये निर्गुणस्य निर्विशेषस्य ब्रह्मणः प्रतिपादनं कृतम्। न खलु तद् ब्रह्मतत्त्वं मन्दबुद्धिभिराकलयितुं शक्यमिति पश्चात्तने खण्डद्वये सगुणं ब्रह्म प्रतिपाद्यते। अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानतामिति निरुपाधिकब्रह्मस्वरूपश्रवणाद् मूढाश्चिन्तयेयुर्यद् ब्रह्मणोऽविज्ञातत्वादसत्त्वमेव यथा शशविषाणस्यासतोऽविज्ञातत्वमेव दृश्यते। तन्मा भूदित्यनयाऽऽख्यायिकया दर्श्यते यद् ब्रह्म न खल्वसत् किन्तु सर्वेषां शासकम्, देवानामपि परम्, ईश्वराणामीश्वरः, देवानां जयहेतुरसुराणां च पराजयहेतुरिति।

---

[1] अतिगहनस्य ब्रह्मतत्त्वस्य प्रतिपादनार्थं श्रुतिषु तत्र तत्राख्यायिका समाश्रिता। न ह्याख्यानस्याख्यानांशे तात्पर्यं किन्तु तेन तेनाख्यानेन विद्यास्तुत्यादिकं प्रतिपाद्यते। (बृ: उ: २।१ आभाषभाष्यम्, छा: उ: ८।७।१, कठ उ: १।१।१ इत्यादिश्रुतीनां शाङ्करभाष्यं द्रष्टव्यम्)।

द्वितीयं तात्पर्यमस्या आख्यायिकायाः खल्वेतद् यदेतस्य ब्रह्मण एव ज्ञानादग्न्यादीनां त्रयाणां देवानां श्रेष्ठत्वं जातमिन्द्रेण च प्रथमतया तद्ब्रह्मावगतेर्देवश्रेष्ठत्वं लब्धम्। अतो यः कश्चनैतद् ब्रह्म विजानाति स श्रेष्ठत्वमुपैतीति ब्रह्मविद्यास्तुत्यर्था चेयमाख्यायिका।

दुर्विज्ञेयमेतद् ब्रह्मतत्त्वं नाल्पायासेन लब्धुं शक्यमिति चास्या आख्यायिकायाः सार्थक्यं भवितुमर्हति यतो महातेजस्विनाऽपि देवतात्रयेण क्लेशेनैव तत्तत्त्वमवगतम्, इन्द्रेणापि च देवराजेन महतैव प्रयासेन ब्रह्मविद्या समुपार्जिता। का कथा प्राकृताना मनुष्याणाम्?

नेदं यदिदमुपासत इति प्राचीने प्रथमखण्डगतमन्त्रांशे ब्रह्मण उपास्यत्वं निराकृतम्। निर्गुणस्यानुपास्यत्वेऽपि मन्दाधिकारिणा सगुणस्य ब्रह्मण उपासना कर्तव्येति 'तद्ध तद्वनमित्युपासितव्य'मित्येव-रूपेणोपासनाविधानपरापि भवितुमर्हत्येषाख्यायिका।

प्राणिना कर्तृत्वभोक्तृत्वादिरभिमानो मिथ्येत्येतत्परकमप्येतदाख्यान भवेत्। अग्निवाय्वोर्दहनादानकर्तृत्वाभिमानोऽपि मिथ्येति प्रतिपादितमत्र तृणेऽपि तयोर्देवयो शक्ते प्रसरो नास्तीति प्रदर्शनेन। एवं जयाद्यभि-मानोऽपि सुतरा मिथ्येति किमुत वक्तव्यम्। अनेनाभिमानशातनेन शमदमादिसाधनापेक्षा ब्रह्मविद्यार्थमावश्यिकीति द्योतयत्येषाख्यायिकेति वाक्यभाष्यकृतामाशयः।

आचार्याद्धैव ब्रह्मविद्या लब्धव्येत्यप्येतस्या आख्यायिकायास्तात्-पर्यं वक्तुं शक्यते, उमासकाशादेवेन्द्रस्य विद्यालाभात्।

The significance of the story

In the first two khaṇḍas of Kenopaniṣad, Brahman, the Absolute, has been propounded. But such a difficult concept can hardly be apprehended by a dullard. So Brahman, the omnipotent and omniscient, is being

established in the third and in the fourth khaṇḍas. Ordinary insensible persons fail to understand the implication of the Śruti—अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्. They argue that anything which is beyond any means of knowledge is a chimera as the square circle etc. Thus Brahman also being beyond knowledge (अविज्ञातम्) becomes tantamount to an absurdity. In order to allay this misconception Śruti has shown in the last two khaṇdas that Brahman is not at all absurd ; on the contrary, the entire world is ruled by Him, He is the Supreme God, Powerful of all powerfuls, the main cause of the victory of the gods as also the defeat of the *asuras*.

The second implication of this allegory is that all supremacy is dependent on Brahman inasmuch as the supremacy of the three gods viz. Agni, Vāyu and Indra rested on their knowledge of Brahman and the foremost position of Indra constituted in his learning Brahman for the first time.

Another signification of the story lies in affirming that the knowledge of Brahman is not easily attainable, but it requires immense effort. Even the powerful personalities as Agni, Vāyu and Indra were able to know Brahman only with a great strain. Thus it goes without saying that ordinary human beings will have to toil a lot.

Although the meditation on unqualified Brahman is *said to* be totally *impossible* (K.U.1.4.), still meditation *on this qualified* Brahman is prescribed here by way of this story for persons of lower calibre. In fact, at the end of the fourth khaṇḍa there is a definite prescription for meditation.

Man thinks that he is the performer of the majestic deed and the enjoyer of the good fortune. But in this story it is shown that even the vigour of the gods is dependent on Brahman. They are unable to show their strength even upon a speck of straw. The victory of the gods is then necessarily a result of the strength of Brahman.

We may also learn from this story that none can attain this knowledge of Brahman without the help of a preceptor as Indra failed to know Brahman himself but knew only by the instruction of Umā.

ब्रह्म ह देवेभ्यो विजिग्ये तस्य ह ब्रह्मणो विजये देवा अमहीयन्त[1] । ते ऐक्षन्तास्माकमेवायं विजयोऽस्माकमेवायं महिमेति ॥१॥

---

1. In some editions this mantra ends here and the second mantra begins with त ऐक्षन्त etc.

Eng. Tran.—It is said that Brahman won a victory for the gods and in the victory of that Brahman the gods became elated. They thought : 'Ours, indeed, is this victory ! Ours, indeed, is this glory !'

Paraphrase—ब्रह्म ह (किल) देवेभ्य (देवाना कृते) विजिग्ये (जय लब्धवत्, देवा जगत् पालयिष्यन्तीति न्यायमर्यादामतिक्रामतोऽसुरान् निर्जित्य देवेभ्यो जयफल प्रायच्छत्)। तस्य ह ब्रह्मणः विजये [सति] (ब्रह्मशक्त्या देवाना जये सति) देवा अमहीयन्त (महिमानं प्राप्तवन्त)। ते (देवा) ऐक्षन्त (ईक्षितवन्त)—अस्माकम् एव अयम् विजय., अस्माकम् एव अय महिमा इति (विजयो महिमा च स्वेषामेवेति देवाश्चिन्तितवन्त)।

Padabhāṣyam—**ब्रह्म** यथोक्तलक्षणं परं **ह** किल **देवेभ्यः** अर्थाय **विजिग्ये** जयं लब्धवत्। देवानामसुराणां च सग्रामेऽसुराञ्जित्वा जगदरातीनीश्वरसेतुभेत्तॄन्[1] देवेभ्यो जयं तत्फलं च प्रायच्छज्जगतः स्थेम्ने। **तस्य ह** किल **ब्रह्मणो विजये देवाः** अग्न्यादयः **अमहीयन्त** महिमानं प्राप्तवन्तः।

तदाऽत्मसंस्थस्य प्रत्यगात्मन ईश्वरस्य सर्वज्ञस्य सर्वक्रियाफलसंयोजयितुः प्राणिनां सर्वशक्तेर्जगतः स्थितिं चिकीर्षोरयं जयो महिमा चेत्यजानन्तः **ते** देवा **ऐक्षन्त** ईक्षितवन्तः, अग्न्यादिस्वरूपपरिच्छिन्नात्मकृतोऽ**स्माकमेवायं विजयः, अस्माकमेवायं महिमा**ऽग्निवाय्विन्द्रत्वादिलक्षणो

---

[1] "ईश्वरस्य सेतवो मर्यादा वर्णाश्रमादिधर्मास्तद्भेदकान्।"—AG.

जयफलभूतोऽस्माभिरनुभूयते । नास्मत्प्रत्यगात्मभूतेश्वरकृत इति ।

Vākyabhāṣyam—ब्रह्म 'ह' इत्यैतिह्यार्थः । पुरा किल देवासुरसंग्रामे जगत्स्थितिपरिपिपालयिषयात्मानुशासनानुवर्तिभ्यो देवेभ्योऽर्थिभ्योऽर्थाय विजिग्येऽजैषीदसुरान् । ब्रह्मण इच्छानिमित्तो विजयो देवानां बभूवेत्यर्थः । तस्य ह ब्रह्मणो विजये देवा अमहीयन्त । यज्ञादिलोकस्थित्यपहारिष्वसुरेषु पराजितेषु देवा वृद्धिं पूजां वा प्राप्तवन्तः ॥१॥

Vivaraṇam—देवासुरसंग्रामे ब्रह्म खल्वसुरान् पराजित्य जय तत्फलं च महिमादिकं देवेभ्यः प्रददौ । असुरा हीश्वरसेतुविभेदका इति वर्णाश्रमादिधर्मरक्षार्थमसुराणां पराजयमावश्यकं मत्वा जगतः स्थैर्याय लोकस्थितिपरिपालनाय वा ब्रह्म देवेभ्यो जयमसुरेभ्यश्च पराजय विदधौ । देवाश्च जगत्पालकाः सन्तो वृद्धिं गताः पूजिताश्च चिन्तयामासुर्यदेष जयो जयफलं च स्वोपार्जितमेवेति । वृद्धिहेतुमीश्वरमात्मत्वेनापरिगृह्य शरीरमात्रमात्मेति चिन्तयन्तस्ते भ्रान्ता आसन् ।

Exposition—In the conflict of the gods and demons Brahman defeated the demons as they were prone to demolish the existing moral order created by Him. The gods were made the custodians of 'dharma' as represented by the systems of four castes and four stages of life (वर्णाश्रम). The gods thus attained the victory and won laurels as a result. The gods being extremely elated

forgot the secret of their success. Without thinking the Almighty Brahman as their own self they looked upon the mere bodies as their self and victors. This was a serious mistake for the gods.

NOTES

विजिग्ये—3rd per. sing. perfect (लिट्) of वि-जि. The ātmanepada is by the rule "विपराभ्यां जेः" (Pāṇ. 1.3.19).

अमहीयन्त—3rd per. plural imperfect (लङ्) of महीङ्. Some roots as कण्डूञ् etc. always take यक् without any difference in meaning. cf. कण्ड्वादिभ्यो यक् (Pāṇ. 3.1.27). There Bhaṭṭoji (under S. K. 2678 sūtra) says—"महीङ् पूजायाम्, महीयते, पूजा लभत इत्यर्थः."

ऐक्षन्त—In Upaniṣadic language we very often find the root ईक्ष् to mean 'to think', 'to consider', 'to reflect' etc. Here also the gods reflected. Also cf. स ऐक्षत लोकान्नु सृजै (ऐ. उः १।१), तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय (छा उः ६।२।३), स हायमीक्षाञ्चक्रे (बृः उः १।४।२) etc.

तद्धैषां विजज्ञौ[1] तेभ्यो ह प्रादुर्बभूव तन्न व्यजानत[2] किमिदं यक्षमिति ॥२॥

Eng. Tran.—(Brahman) indeed knew this (false knowledge) of them i. e. gods. He appeared for them.

---

[1] "विजिज्ञाविति पाठ इकारश्छान्दसः"—PMD.

[2] v. l. व्यजानन्त—ASB. and almost all dualists viz. P., PRR., PMD.

(They) did not understand it—what this respectable object was.

Paraphrase—[ब्रह्म] ह (किल) एषाम् (देवानाम्) तत् (मिथ्याज्ञानम्, ब्रह्मणा लब्धो जय स्वकृत इति ज्ञानम्) विजज्ञौ (*विज्ञातवत्*)। [ब्रह्म] ह तेभ्य (देवेभ्य, देवान् अनुग्रहीतुम्) प्रादुर्बभूव (प्रादुर्भूतम्, तेषां दर्शनीयमभूत्)। [देवा] तत् (प्रादुर्भूत ब्रह्म) न व्यजानत (व्यजानन्त, विज्ञातवन्त)—किम् इद यक्षम् (पूज्यम्) इति।

Padabhāṣyam—एव मिथ्याभिमानेक्षणवता **तद्ध ह** किल **एषां** मिथ्येक्षणं **विजज्ञौ** विज्ञातवद् ब्रह्म। सर्वेक्षितृ हि तत् सर्वभूतकरणप्रयोक्तृत्वात्। देवानां च मिथ्याज्ञानमुपलभ्य मैवासुरवद् देवा मिथ्याभिमानात् पराभवेयुरिति तदनुकम्पया *देवान्मिथ्याभिमानापनोदनेनानुगृह्णीयामिति* **तेभ्यः** देवेभ्यः **ह** किलार्थाय **प्रादुर्बभूव** स्वयोगमाहात्म्यनिर्मितेनात्यद्भुतेन विस्मापनीयेन रूपेण देवानामिन्द्रियगोचरे *प्रादुर्बभूव*। ***तत् प्रादुर्भूतं ब्रह्म न व्यजानत*** नैव *विज्ञातवन्तो देवाः* **किमिदं यक्षं** पूज्यं महद्भूतम् **इति**॥२॥

Vākyabhāṣyam—त ऐक्षन्त इति मिथ्याप्रत्ययत्वाद्धेयत्वख्यापनार्थमाम्नायः। ईश्वरनिमित्ते विजये स्वसामर्थ्यनिमित्तोऽस्माकमेवायं विजयोऽस्माकमेवायं महिमेत्यात्मनो जयादि श्रेयोनिमित्तं सर्वात्मानमात्मस्थं सर्वकल्याणास्पदमीश्वरमेवात्मत्वेनाबुद्ध्वा पिण्डमात्राभिमानाः सन्तो यं मिथ्याप्रत्ययं चक्रुस्तस्य पिण्डमात्रविषयत्वेन मिथ्याप्रत्ययत्वात् सर्वा-

त्मेश्वरयाथात्म्यावबोधनं ह्यातव्यताख्यापनार्थस्तद्धैषामित्याद्याख्यायिकाम्नायः ।

तद् ब्रह्म ह किलैषां देवानामभिप्रायं मिथ्याहङ्काररूपं विजज्ञौ विज्ञातवत् । ज्ञात्वा च मिथ्याभिमानशातनेन तदनुजिघृक्षया देवेभ्योऽर्थाय तेषामेवेन्द्रियगोचरे नातिदूरे प्रादुर्बभूव । महेश्वरशक्तिमायोपात्तेनात्यन्ताद्भुतेन प्रादुर्भूतं किल केनचिद्रूपविशेषेण । तत् किलोपलभमाना अपि देवा न व्यजानत न विज्ञातवन्तः किमिदं यदेतद्यक्षं पूज्यमिति ॥२॥

Vivaraṇam—आत्मानं सर्वशक्तिस्वरूपमज्ञात्वा केवलं पिण्डमात्रं विचिन्तयन्तो देवा मिथ्याज्ञानवन्त इति ब्रह्म विजज्ञौ । यः खलु सर्वज्ञः स कृत्स्नमेव जानातीति सर्वज्ञेन ब्रह्मणा देवानां मिथ्येक्षणमपि ज्ञातम् । यथा खल्वसुरा मिथ्याज्ञानवशात् पराभूतास्तथा देवा अपि मिथ्याज्ञानवशं गताः पराभवेयुरिति समीक्ष्य देवानां पराभवो मा जनीति देवाननुग्रहीतुं ब्रह्म तेभ्यः प्रादुर्बभूव । माययाऽत्यद्भुत रूप प्राप ब्रह्म, तेनैव च विस्मापनीयेन रूपेण देवाना प्रत्यक्षीभूत जातम् । देवाश्च तत्स्वरूपं नावबोधितवन्त., अपि तु ते परस्परमालोचयामासु. किमेतद् पूज्य वस्त्विति । पूजार्थकाद् यक्षतेर्धातोर्निष्पन्नत्वाद् यक्ष पूज्यमित्यर्थः ।

Exposition—Brahman knew the wrong notion of the gods because He is omniscient. But He took pity on the gods that they would also meet the same fate as that of the demons for the sake of their false knowledge. So He appeared before them in order to allay their mis-

conception. But due to the strange form in which He was perceived, the gods failed to know Him. The gods pondered seriously—what this respectable form (यक्ष) may be ?

NOTES

यक्षम् —The word may be derived from यक्ष पूजायाम् (चुरादि, आत्मनेपद, १६९३) by the addition of अच् by the rule नन्दिग्रहिपचादिभ्यो ल्युणिन्यचः (Pāṇ. 3.1.134). We know that पचादि is an illustrative list (आकृतिगण) and we may iuclude any word in this list according to the exigency of circumstances. This word is used in this sense in यक्षस्याध्यक्षं तविषं महान्तम् (RV. 10.88.13) which has been interpreted by Sāyaṇa as—यक्षस्य। यक्षतिः पूजार्थः।.... यक्षस्य पूज्यस्य देवस्य etc. Also cf. RV. 2.5.1 and 7.88.6.

तेऽग्निमब्रुवञ्जातवेद एतद्विजानीहि किमेतद् यक्षमिति तथेति ॥३॥ तदभ्यद्रवत्तमभ्यवदत् कोऽसीत्यग्निर्वा अहमस्मीत्यब्रवीज्जातवेदा वा अहमस्मीति ॥४॥ तस्मिंस्त्वयि किं वीर्यमित्यपीदं सर्वं दहेयं यदिदं पृथिव्यामिति ॥५॥ तस्मै तृणं निदधावेतद्दहेति तदुपप्रेयाय सर्वजवेन तन्न शशाक दग्धुं स तत एव निववृते नैतदशकं विज्ञातुं यदेतद् यक्षमिति ॥६॥

Eng. Tran.—They said to Agni, 'O Jātavedas, discern this, what this Yakṣa is.' (He said,) 'yes' and went near it.

(It) said to him, 'who are you ?' (He) said, 'I am Agni indeed, I am Jātavedas.'

—In such as you what power is there ?

—I can burn everything, whatever there is in this world.

It placed a straw and said, 'Burn this.'

(Agni) went towards it with all speed (but) could not burn it. He returned from it (Yakṣa) and (said), 'I have not been able to understand what this Yakṣa is.'

Paraphrase—ते (देवा·) अग्निम् अब्रुवन् (उक्तवन्तः)—[हे] जातवेद· (सर्वभूतज्ञ, जातानि सर्वाणि भूतानि वेद इति जातवेदाः), किम् एतत् यक्षम् इति एतत् विजानीहि (विशेषेण अवधारय)। तथा [अस्तु] इति [चिन्तयन् अग्नि] तत् (यक्षम्) अभ्यद्रवत् (प्रतिगतवान्)। [यक्षम्] तम् (अग्निम्) अभ्यवदत् (प्रत्यभाषत)—कोऽसि इति (कस्त्वमसि) ? [अग्नि] अब्रवीत्—अग्निः (देवसेनामग्रे स्वय नयति इति अग्रणीः, अग्रणीत्वात् अग्निशब्दः इति देवसेनानीत्वेनाभिमानो दृश्यते) वै (प्रसिद्ध्यर्थको निपातः) अहम् अस्मि इति, जातवेदाः (सर्वभूतज्ञ.) वै अहम् अस्मि इति। यक्षम् आह]—तस्मिन् त्वयि (एतादृशप्रसिद्धगुणयुक्ते प्रख्यातनामनि च त्वयि) किम् (कीदृशम्) वीर्यम् (सामर्थ्यम्) इति ? [अग्निः अवोचत्] पृथिव्याम् (जगति, उपलक्षणमेतत्, सर्वत्रेत्यर्थः) यत् इदम्, सर्वम् अपि इदं दहेयम् (दग्धु शक्नुयाम्, दग्ध्वा भस्मीकुर्याम्) इति। [यक्षम्] तस्मै (तदर्थम्, तस्य अग्नेः पुरत इति यावत्) तृणम् निदधौ (स्थापितवत्) [आह च] एतत् दह (तृणमात्रं दह, यदि तृणमात्रस्यापि दहनेऽशक्तस्तर्हि दग्धृत्वाभिमानं त्यज इत्यभिप्रेत्य

तृणमात्रंमुपस्थापितवत्) इति। [अग्नि] तत् (तृणम्) सर्वजवेन (सर्ववेगेन, सर्वशक्त्या) उपप्रेयाय (उपगतवान्), [किन्तु] तत् (तृणम्) दग्धु न शशाक (पारितवान्)। स. (अग्नि) तत एव (यक्षात् एव) निववृते (निवृत्तोऽभूत्)। [प्रत्यागत्य देवान् उवाच] एतत् (यक्षम्) विज्ञातु न अशकम् (शक्तवान्)—यत् एतत् यक्षम् इति।

Padabhāṣyam—**ते** तदजानन्तो देवाः सान्तर्भयास्त-द्विजिज्ञासवः **अग्निम्** अग्रगामिन जातवेदसं सर्वज्ञकल्पम् **अब्रुवन्** उक्तवन्तः। हे **जातवेदः एतद्** अस्मद्गोचरस्थं यक्षं **विजानीहि** विशेषतो बुध्यस्व त्वं नस्तेजस्वो **किमेत-द्यक्षमिति** ॥३॥

तथा अस्तु **इति तद्** यक्षम् **अभि अद्रवत्** तत्प्रति गतवानग्निः। **तं** च गतवन्तं पिपृच्छिषु तत्समीपेऽप्रगल्भत्वात्तूष्णीभूतं तद्यक्षम् **अभ्यवदद्** अग्निं प्रत्यभाषत **कोऽसीति**। एवं बृह्मणा पृष्टोऽग्निरब्रवीत् **अग्निर्वा** अग्निनामा **अहं** प्रसिद्धो **जातवेदाः** इति च नामद्वयेन प्रसिद्धतयात्मान श्लाघयन्निति ॥४॥

एवमुक्तवन्तं बृह्मावोचत् **तस्मिन्** एव प्रसिद्धगुणनाम-वति **त्वयि किं वीर्यं** सामर्थ्यम् **इति**। सोऽब्रवीद् **इदं** जगत् **सर्वं दहेयं** भस्मीकुर्यां **यद् इदं** स्थावरादि **पृथिव्यामिति**। पृथिव्यामित्युपलक्षणार्थम्, यतोऽन्तरिक्षस्थ-मपि दह्यत एवाग्निना ॥५॥

तस्मै एवमभिमानवते ब्रह्म **तृणं निदधौ** पुरोऽग्नेः स्थापितवत् । ब्रह्मणा '**एतत्** तृणमात्रं ममाग्रतो **दह**, न चेदसि दग्धुं समर्थः, मुञ्च दग्धृत्वाभिमानं सर्वत्र' इत्युक्तः **तत्** तृणम् **उपप्रेयाय** तृणसमीपं गतवान् **सर्वजवेन** सर्वोत्साहकृतेन वेगेन । गत्वा **तत् न शशाक** नाशकद् **दग्धुम्** । **स** जातवेदास्तृण दग्धुमशक्तो व्रीडितो हतप्रतिज्ञः **तत एव** यक्षादेव तूष्णी देवान्प्रति **निववृते** निवृत्तः प्रतिगतवान् **न एतद्** यक्षम् **अशकं** शक्तवानहं **विज्ञातुं** विशेषतः **यदेतद्यक्षमिति** ॥६॥

Vākyabhāṣyam— तद्विज्ञानायाग्निमब्रुवन् । तृणनिधानेऽयमभिप्रायोऽत्यन्तसम्भावितयोरग्निमारुतयोस्तृणदहनादानाशक्त्यात्मसम्भावना शातिता भवेदिति ॥३–६॥

Vivaraṇam—यक्षस्वरूपमविजानन्तो देवा देवसेनापतिमग्निमाह—जातवेद एतद् यक्षस्वरूप विजानीहीति । तैः प्रेरितोऽग्निर्यक्षसमीपमुपागतः । यक्षेण स्वस्वरूप पृष्टोऽग्निराह—अहं खल्वग्रणीरित्यग्निर्नामतः, जातान् वेद्मीति जातवेदा इत्यप्यभिधान मम । पुनर्यक्षेण 'त्वयि किं वीर्यम्' इति पृष्टः प्राह—पृथिव्याम्, उपलक्षणेनान्तरिक्षेऽपि यत् किमपि विद्यते तत् सर्वं दग्ध्वा भस्मीकुर्यामिति । तदा तद् यक्षमग्नेरभिमानं शातयितु तृणमेकं निधाय प्राह—यद्येतत् तृणमपि दग्धुं न प्रभवसि तर्हि मुधैव ते दग्धृत्वाभिमानः, अशक्तश्चेत् परित्यज ते तदभिमानम् । अग्निरपि तदनायासेन भस्मीकरिष्यामीति चिन्तयन्नासीत् किन्तु सर्वामपि शक्ति तत्र विफलीभूतामालोक्य नितरा त्रेपे । प्रत्यावृत्तश्च यक्षसकाशादाह देवान्—न जाने किमेतद् यक्षमिति ।

Exposition—The gods, having failed to know what the Yakṣa was, asked Agni to determine the nature of it. Agni went towards it and was accosted, "Who are you ?" Agni replied, "I am Agni by name and people also call me Jātavedas since I know everything." Yakṣa enquired of Agni about his power and learnt from him that Agni could burn everything. To this Yakṣa said, "I put here a blade of grass and if you are unable to burn it, you must shun your false notion that you can burn." Agni approached the speck of grass but with all his might and force employed there, he failed miserably and returned bashfully to the gods saying, "I am sorry, I could not understand the Yaksa."

NOTES

जातवेदः—Vocative of जातवेदस्, to be declined as वेधस्. The gods first send Agni to know the nature of Yakṣa. So it is quite reasonable that they address Agni as Jātavedas, which means 'One who *knows* all beings which are born.' Why should Agni then be not sent for *knowing* this Yakṣa ? Agni also has this vanity that he knows everything and that is why he vaingloriously says that he is called Jātavedas.

The word जातवेदस् has been derived by Yāska as जातानि वेद, जातानि वैनं विदुः etc. (Nir. 7.19)

अग्निर्वा....जातवेदा वा अहमस्मीति—Students should note the sandhi here as अग्नि+वै+अहम्>अग्निर्वा अहम्. The alt. form is वायहम्. The rule applied for the latter is एचोऽय-वायाव: (Pāṇ. 6.1.78) and for the former one additional rule as लोपः शाकल्यस्य (Pāṇ. 8 3. 19) is necessary. But further sandhi as वा+अहम्>वाहम् is prohibited here by पूर्वत्रासिद्धम् (Pān. 8.2.1).

The amount of vanity in Agni is clearly expressed by the mention of the two names. As one utters the forename first and then mentions any title which he might have won by his valour or any distinctive feature, so also Agni first utters his name and then his title जातवेदस्. (cf. "विशेषनाम्ना पुनरात्मानमाह – जातवेदा वा अहम-स्मीति"—ŚN. and "नामद्वयेन प्रसिद्धतयाऽत्मान श्लाघयन्"—ŚPB.

निववृते—3rd person sing. Perfect of नि-वृत्.

किं वीर्यम्—Most of the commentators interpret—'What is your power ?' i. e. 'किम्' in their opinion, is an interrogatory word. But ŚN. takes it to signify negation (आक्षेप). cf. "किमाक्षेपे। न किमपीत्यर्थः"—ŚN.

अथ वायुमब्रुवन् वायवेतद् विजानीहि किमेतद् यक्षमिति तथेति ॥७॥ तदभ्यद्रवत्तमभ्यवदत् कोऽसीति वायुर्वा अहमस्मीत्यब्रवीन्मातरिश्वा वा अहमस्मीति ॥८॥ तस्मिंस्त्वयि किं वीर्यमित्यपीदं सर्वमाददीय यदिदं पृथिव्यामिति ॥९॥ तस्मै तृणं निदधावेतदादत्स्वेति तदुपप्रेयाय सर्वजवेन तन्न शशाकादातुं स तत एव निववृते न तदशकं विज्ञातुं यदेतद् यक्षमिति ॥१०॥

Eng. Tran.—Then (they) said to Vāyu, 'O Vāyu, discern this, what this Yakṣa is.' (He said,) 'yes' and went near it. (It) said to him, 'Who are you ?' (He) said, 'I am Vāyu indeed, I am Mātariśvan.'

—In such as you what power is there ?

—I can take up everything, whatever there is in this world.

It placed a straw and said, 'Take it up.'

(Vāyu) went towards it with all speed (but) could not take it up. He returned from it (Yakṣa) and (said), 'I have not been able to understand what this Yakṣa is.'

Paraphrase—.......... मातरिश्वा (मातरि अन्तरिक्षे श्वयति गच्छति वर्धते वा इति, वायोर्नामान्तरम्) .... आददीय (गृह्णीयाम्) .... आदत्स्व (गृहाण) .... आदातुम् (ग्रहीतुम्) ....। (विन्दुचिह्नितस्यांशस्य व्याख्यानं पूर्ववत् । तदर्थं १७१ पृष्ठा द्रष्टव्या ।)

Padabhāṣyam—**अथ** अनन्तरं **वायुमब्रुवन् हे वायो एतद्विजानीहि** इत्यादि समानार्थं पूर्वेण । वानाद् गमनाद् गन्धनाद्वा **वायुः** । मातर्यन्तरिक्षे श्वयतीति **मातरिश्वा** । **इदं सर्वमपि आददीय** गृह्णीयाम् । **यदिदं पृथिव्याम्** इत्यादि समानमेव ॥७-१०॥

Vākyabhāṣyam—विशेषतया न व्याख्यातम् । ३–६ मन्त्राणा व्याख्या द्रष्टव्या ।

Vivaraṇam—यथाग्निस्तृणमपि दग्धुमसमर्थ सन्निवृत्तो बभूव, यक्षस्वरूपाज्ञाने स्वस्य विफलता च देवेभ्यो निवेदयामास तथैव वायुरपि सर्वस्यादाने नितरामभिमानयुक्तोऽपि तृणस्याप्यादाने कृत्स्नामपि स्वशक्तिं विफलीभूतामालोक्य पराजयमङ्गीकृत्य देवेभ्य. प्राह—नैतद् यक्ष विज्ञातु प्रभवामीति ।

Exposition—Vāyu also failed similarly to know the nature of Yakṣa. He had the vanity of blowing off anything of this world. But even a blade of grass which was presented before him as a challenge against his might remained intact inspite of the best efforts of Vāyu. By this the conceit of Vāyu was totally crushed. He blushed with shame and admitted his inability to understand what this Yakṣa was.

NOTES

वायुम्—The word **वायु** is derived from the root **वा** (**वा गतिगन्धनयोः, १०५०, अदादि, वाति**) with the affix **उण्** added by the rule **कृवापाजिमिस्वदिसाध्यशूभ्य उण् (उणादि, १ सूः)**

मातरिश्वा—मातरि—श्वि+कनि by the rule श्वन्नुक्षा.... परिज्मन्मातरिश्वन्मघवन्निति (उणादि, १५७ सू:). The root श्वि (टुओश्वि गतिवृद्ध्योः, १०१०, भ्वादि, श्वयति) means to go or to grow and मातृ means अन्तरिक्ष. cf. सर्वनिर्माणहेतुत्वान् माताऽन्तरिक्षम् (Sāyaṇa under RV. 1. 60. 1). Thus मातरिश्वा means 'one who goes or grows in अन्तरिक्ष'. cf. "मातर्यन्तरिक्षे श्वयतीति मातरिश्वा । धातोरिकारलोपः"—Bhaṭṭoji under Uṇādi 157. "सप्तम्या अलुक् निपातनात्"—बालमनोरमा. Acc. to Macdonell it is "probably from S'ū, grow". V.G.S. P.68 f.n.

आददीय, आदत्स्व—आ-दा (ह्वादि)+लिङ् 1st person sing. ; आ-दा (ह्वादि)+लोट् 2nd person sing. In both the cases the root is ātmanepadī by the rule आङो दोऽनास्यविहरणे (Pāṇ. 1.3.20)

अथेन्द्रमब्रुवन् मघवन्नेतद् विजानीहि किमेतद् यक्षमिति तथेति । तदभ्यद्रवत्तस्मात्तिरोदधे ॥११॥ स तस्मिन्नेवाकाशे स्त्रियमाजगाम बहुशोभमानामुमां हैमवतीं तां होवाच किमेतद् यक्षमिति ॥१२॥

Eng. Tran.—'Then (the gods) said to Indra, 'O Maghavan, discern this, what this Yakṣa is.' (He said,) 'yes' and went near it. (It) disappeared from him (Indra). In the same (region of) sky he (Indra) came

across a woman, most beautiful Umā, the daughter of Himavat. (He) said to her, 'What is this Yakṣa ?'

Paraphrase—अथ (अनन्तरम्) [देवाः] इन्द्रम् अब्रुवन् (उक्तवन्त)—[हे] मघवन्, किमेतद् यक्षमिति एतद् विजानीहि। तथा [अस्तु] इति [चिन्तयन् इन्द्र.] तत् (यक्षम्) अभ्यद्रवत् (प्रतिगतवान्)। [किन्तु ब्रह्म] तस्मात् (इन्द्रात्) तिरोदधे (तिरोभूतम्, देवश्रेष्ठत्वेनेन्द्रस्याभिमानातिशय आसीदितीन्द्रेण सह नैव प्रोवाच, तस्याभिमानशातनाय।) स. (इन्द्र) [न निववृते], तस्मिन् एव आकाशे (ब्रह्मणस्तिरोधानकाले यत्रेन्द्र आसीत् तत्रैवाकाशे) [तस्थौ] (स्थितवान्, अनिवृत्त सन् यक्षस्वरूप ध्यायन्नासीत्)। [इन्द्रः तत्र आविर्भूताम्] बहुशोभमानाम् (शोभनतमाम्) हैमवतीम् (हेमालङ्कारभूषिताम् इव। यद्वा हिमालयदुहिताम्) उमाम् स्त्रियम् (स्त्रीरूपाम्) आजगाम (उपगतवान्), ताम् (उमाम्) ह उवाच—किमेतद् यक्षमिति।

Padabhāṣyam—**अथेन्द्रमब्रुवन्मघवन्नेतद्विजानीहि** इत्यादि पूर्ववत्। इन्द्रः परमेश्वरो मघवान् बलवत्त्वात्। **तथेति तदभ्यद्रवत्**। **तस्मात्** इन्द्रादात्मसमीपं गतात् तद् ब्रह्म **तिरोदधे** तिरोभूतम्। इन्द्रस्येन्द्रत्वाभिमानोऽतितरां निराकर्तव्य इत्यतः संवादमात्रमपि नादाद् ब्रह्मेन्द्राय ॥११॥

तद्यक्षं यस्मिन्नाकाश आकाशप्रदेश आत्मानं दर्शयित्वा तिरोभूतमिन्द्रश्च, ब्रह्मणस्तिरोधानकाले यस्मिन्नाकाश आसीत्, **स** इन्द्रः **तस्मिन्नेव आकाशे** तस्थौ किं तद्यक्षमिति ध्यायन्। न निववृतेऽग्न्यादिवत्। तस्येन्द्रस्य यक्षे भक्तिं बुद्ध्वा विद्या उमारूपिणी प्रादुरभूत् स्त्रीरूपा।

स इन्द्रः ताम् **उमां बहुशोभमानाम्,** सर्वेषां हि शोभमानानां शोभनतमा विद्या, तदा बहुशोभमानेति विशेषणमुपपन्नं भवति। **हैमवतीं** हेमकृताभरणवतीमिव बहुशोभमानामित्यर्थः। अथवा—उमैव हिमवतो दुहिता हैमवती नित्यमेव सर्वज्ञेनेश्वरेण सह वर्तत इति ज्ञातुं समर्थेति कृत्वा ताम् **उपजगाम** इन्द्रः **तां ह** उमां किल **उवाच** पप्रच्छ—ब्रूहि **किमेतद्** दर्शयित्वा तिरोभूतं **यक्षमिति** ॥१२॥

Vākyabhāṣyam—इन्द्र आदित्यो वज्रभृद्वा, अविरोधात्। इन्द्रोपसर्पणे ब्रह्म तिरोदध इत्यत्रायमभिप्रायः—इन्द्रोऽहमित्यधिकतमोऽभिमानोऽस्य। सोऽहमग्न्यादिभिः प्राप्तं वाक्सम्भाषणमात्रमप्यनेन न प्राप्तोऽस्मीत्यभिमानं कथं न नाम जह्यादिति तदनुग्रहायैवान्तर्हितं तद् ब्रह्म बभूव ॥११॥

स शान्ताभिमान इन्द्रोऽत्यर्थं ब्रह्म विजिज्ञासुर्यस्मिन्नाकाशे ब्रह्मणः प्रादुर्भाव आसीत्तिरोधानं च तस्मिन्नेव स्त्रियमतिरूपिणीं विद्यामाजगाम। अभिप्रायोद्बोधहेतुत्वाद् रुद्रपत्न्युमा हैमवतीव सा शोभमाना विद्यैव। विरूपोऽपि विद्यावान् बहु शोभते ॥१२॥

Vivaraṇam—यक्षस्वरूपं ज्ञातुमसमर्थावग्निवायू निवृत्तौ। देवाः सर्वे सम्भूय देवराजमिन्द्रमुपेत्योचुः—भवान् खलु देवाना श्रेष्ठो बलिष्ठश्च। तद् गम्यता यक्षस्वरूपं च विज्ञायतामिति। जिज्ञासुरिन्द्रो यक्षमुपगतः, यक्षं च तस्मात् समीपवर्तिन इन्द्रात्तिरोभूतम्। देवश्रेष्ठत्वेन नितरामभिमानवत इन्द्रस्याभिमानो निराकर्तव्य इति तद् यक्षमग्निना वायुना च संवादं कुर्वदपि नेन्द्रं किमपि बभाषे। एवमभिमानशातनेऽपि नासाविन्द्रस्तत्स्थानं तत्याज। तस्मिन्नेवान्तरिक्षे

स्थितो ध्यायन्नासीत् —किमिदं यक्षमिति। एवमिन्द्रस्य यक्षे भक्तिं[1] ज्ञात्वा विद्यैव स्त्रीरूपमाश्रित्य प्रादुर्भूता। इन्द्रस्तत्रोमारूपिणीं विद्यां बहुशोभमानामालोकितवान्। स्वयंप्रकाशस्य ब्रह्मण उज्ज्वलतमत्वात् 'तस्य भासा सर्वमिदं विभाती'ति च श्रुतेस्तस्या उमायाः शोभनतमत्वं सुष्ठु युज्यते। सा चोमा हैमवतीव, हेमालङ्कारभूषिता काचन यथा नितरां शोभामदधाना दृश्यते तथैवोमापि। अस्मिन् पक्षे 'इव' शब्दस्याध्याहार आवश्यक इत्यरुचेराह द्वितीयं व्याख्यानं भाष्यकारः— हिमवतो दुहिता हैमवती रुद्रपत्नी। रुद्रपत्न्याः सर्वज्ञेन रुद्रेण सह नित्यं विद्यमानत्वात्[2] विद्यासामर्थ्यमस्तीति तामुपजगामेन्द्रः, पप्रच्छ च—किमिदं यक्षमिति।

[1] अद्वैतवादिभिर्भक्तिर्न सर्वथा निराकृता किन्तु भक्त्या मोक्ष इति नाङ्गीकृतम्। भक्तिवादिभिर्वैष्णवैर्भक्त्या मोक्ष इति पक्षः कक्षीक्रियते, अस्माभिस्तु मन्दाधिकारिणां कृते उपासनावश्यकीति वदद्भिरुपासनार्थं भक्तिरङ्गीक्रियते, ततश्चोपासनादिना चित्तशुद्धौ क्षपिते च कल्मषे ज्ञाने लब्धे ज्ञानादेव मोक्ष इत्युच्यते। सगुणब्रह्मोपासनार्थं प्रारब्धेयमाख्यायिका, उपासनार्थं चेन्द्रस्य भक्तिरिति नानुपपत्तिः काचन।

[2] उमया सह रुद्रस्य सर्वज्ञस्य विवाहादिकं सर्वं मायिकमेवावगन्तव्यम्। शक्तिस्वरूपाया उमायाः शक्तिमत ईश्वरस्य च पारमार्थिको भेदो नास्ति। एकस्यैव ब्रह्मणो मायया धर्मधर्मिभेदेनोमामहेश्वरभेदाद् द्वैविध्यं जातम्। यथा ब्रह्म चैतन्यस्वरूपं तथा तच्छक्तिरपि चितिस्वरूपेत्यपि रहस्यं शक्तिवादिभिरालोकनीयम्। तथा च दुर्गासप्तशतीटीकायां गुप्तवत्यां महाशाक्तो भास्कररायः—"एकमेव ब्रह्मानादिसिद्धया मायया धर्मी धर्मश्चेति द्विविधमभूत्। सृष्ट्यारम्भे यत् प्राथमिकमीक्षणं 'तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय' इति 'सोऽकामयत' 'तत्तपोऽकुरुत' इत्यादिविविधश्रुतिसिद्धं ज्ञानेच्छाक्रियासमष्ट्यात्मकत्वं स एव ब्रह्मधर्मः, स च धर्म्यभिन्न एव, स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च' इति श्रुतेः, तस्यैव धर्मत्वाच्छक्तिरिति संज्ञा।... तद्गतो धर्मोऽपि न जडो न जीवः, अपि तु 'चितिः स्वतन्त्रा विश्वसिद्धिहेतुः' इत्यादिशक्तिसूत्रोक्तस्वरूपं ब्रह्मैवेत्युपनिषत्सिद्धान्त इति।" (गुप्तवतीटीका, उपोद्घातः, ९ पृ, वेङ्कटेश्वर सं १९१६)

शङ्करानन्देनोक्तम्—अविद्या हि कुरूपा पिशाची, तन्नाशकत्वाद् विद्यायाः कान्तिमत्त्वम्। संसारोच्छेदिकाया ब्रह्मविद्यायाश्चाधिक-कान्तियुक्तत्वं सुतरां सिध्यति। हैमवतीशब्दस्य व्याख्यायामाह—शीतलपर्यायो हिमशब्दः शान्तमानन्दं बोधयति। हिमवान् खलु शान्तानन्दप्रतिपादक उपनिषद्विभागः। हिमवतो दुहिता हैमवती चोपनिषत्प्रतिपाद्या ब्रह्मविद्या। व्याख्यानस्यैतस्यातिक्लिष्टत्व च सर्वैरेवानुभूयते। भवतु, शङ्कराचार्यप्रदर्शितं व्याख्याद्वयमपि शङ्करा-नन्देन ततः परिगृहीतम्।

वाक्यभाष्ये च कुरूपस्यापि विद्यावतो शोभायुक्तत्वमुक्तम्। परां विद्यां ब्रह्मविद्या वेत्ति या तस्या उमायाः बहुशोभमानत्व भवत्येव। दृश्यते च लौकिकैरपि—यत् किमपि जानन् पुरुष. सममेव मुखशोभा दधातीति।

Exposition—Agni and Vāyu, the two powerful gods, made only abortive attempts to understand Yaksa, the venerable object. So the other gods requested Indra, the king of gods, for the determination of this Yakṣa. In compliance with the request of the gods Indra approached it. But it did not care to converse with him with a view to subduing the excessive vainglory of Indra. It vanished and Indra was seriously slighted by this. But he did not fall back like Agni or Vāyu. He pored upon this Yakṣa. Brahmavidyā herself appeared in the form of Umā, the most beautiful lady, by seeing the extreme devotion of Indra for understanding this Yakṣa. Indra proceeded towards this lady of exquisite beauty. Brahman, the light of all lights, must shine with an

abnormal splendour and so also was this lady (बहुशोभमाना) She also had the charm of a woman wearing gold ornaments i. e. Haimavatī. But the word may be explained as the daughter of the Himavat Mountain or the wife of Śiva, the omniscient God. And it is quite consistent that the wife of this all-knowing God should be the Brahmavidyā.

However, Indra enquired of her about the nature of this Yakṣa.

NOTES

मघवन्—मह्+कनि by the rule "श्वन्नुक्षन्....मातरिश्वन् मघवन्निति" (उणादि १५७ सू॰) "मह पूजायाम्। ह्रस्य घो वुगागमश्च, मघवा इन्द्रः"—सि: कौ॰।

तस्मात्तिरोदधे—Yakṣa declined to talk with Indra as it wanted to crush the excessive vanity of Indra. This is the reason assigned by most of the commentators. But PMD. offers an alternative explanation. He says that Brahman did not like that the vanity of Indra should be annihilated. This would mean that his selection of Indra as the king of gods was not proper. (देवेश्वरत्वेन स्थापितो-ऽयं मया, एतस्य गर्वभङ्गो मा भूदित्यभिप्रायेण—PMD.) Then he mentioned the widely accepted interpretation.

बहुशोभमानाम्—Most beautiful. It may be expounded as बहुभिः शोभमाना ताम्. cf. "बहुभिराभरणैः शोभमानाम्"—PRR. But this will create a tautology with हैमवतीम् if that word is interpreted as हेमाभरणभूषिताम्.

We may expound as बहु (यथा स्यात् तथा) शोभमाना ताम् (सह सुपा). It may also be taken as two words—बहु and शोभमानाम्, the first word being an adverb.

स तस्मिन्नेवाकाशे स्त्रियमाजगाम....उमाम्—Here the Mādhvas hold a peculiar view which may fit in with their dogma but is hardly convincing. ".. All the devas, however, had not fallen into this error. Brahmā, S'iva, Umā and the consort of Brahmā were free from such error. The Upanisad clearly states that Umā had not fallen into this error for she taught the truth to Indra. When Umā was free from this misconception, it is easily inferred that Brahmā and S'iva, who are higher than Umā in the cosmic scale, were also free from this error. *Therefore Madhva says that the Lord appeared accompanied by Umā, S'iva and Brahmā.* ."—BDB.

उमां हैमवतीम्—*Hema* means gold ; 'haima', made of gold. A lady who wears gold ornaments is 'haimavatī.' Umā is as charming as such a lady. Thus we must admit an elliptical word इव (as). So S'. offers the second explanation in which Umā can be called 'haimavatī'. Himavat is the mountain and his daughter is called 'haimavatī'. It is said that Umā, the daughter of Himavat, was married to S'iva, the omniscient God. So she is conversant with the Brahmavidyā, the Supreme Knowledge. Roer says of this second interpretation that it "appears to be most plausible, if we could persuade

ourselves that at the time of the composition of the Upaniṣad the worship of S'iva had been already existing."

"This legend that Umā, the daughter of the Himālayas, revealed the mystic idealism of the Upaniṣads to the gods is an imaginative expression of the truth that the thought of the Upaniṣads was developed by the forest dwellers in the mountain fastnesses of the Himālayas."—Radhakrishnan.

The origin of the name 'Umā' is accounted for by Kālidāsa as—

उमेति मात्रा तपसो निषिद्धा
पश्चादुमाख्या सुमुखी जगाम । (कुमारसम्भवम् १।२६)

Umā, Ambikā, Durgā, Kātyāyanī etc. are the different names of one single god, who is not different from Brahman. Umā is the power of S'iva and these two have their separate entities only by the influence of Māyā. However, Umā has always been praised as the repository of all knowledge.

cf. विद्या· समस्तास्तव देवि भेदाः स्त्रिय समस्ता सकला जगत्सु ।
त्वयैकया पूरितमम्बयैतत् का ते स्तुतिः स्तव्यपरापरोक्तिः ॥
(चण्डी ११।६)

Prof. Max Muller has said, "Umā means originally flax, from *vā*, to weave, and the same word may have been

an old name of wife, she who weaves (cf. duhitṛ, spinster, and possibly wife itself, if O. H. G. wīb is connected with O.H.G. weban). It is used almost synonymously with Ambikā, T. A. P. 839. If we wished to take liberties we might translate 'Umā haimavatī' by an old woman coming from the Himavat mountain ; but I decline all responsibility for such an interpretation."

Roer has quoted from Indische Studien vol. II. Pp 186-90 where Weber has discussed at length about the terms Umā and haimavatī. He is tempted to connect etymologically the word Umā with the sacred word, "Om". Again he poses a question—'Why is she called Haimavatī ?' He answers to himself—'Is it that the Brahmavidyā came first from the Himavat to the Aryans who inhabited Madhyadeśa ?' Again he says—'Such a view of the Umā Haimavatī seems to me very hazardous'. Again he holds that the word may be derived from 'u' 'av' to protect in order to propitiate the wife of the cruel god, S'iva. That is why Umā comes to be known as Ambikā, mother also.

The three gods mentioned in the third Khaṇḍa

In this story we find that at first Agni came back unsuccessful and then Vāyu proceeded. His attempts also were of no avail. Then Indra endeavoured and he also failed but did not recede.

Śaṅkara and other commentators hold that these three gods are representatives of gods in general. Thus any god who is not aware of Brahman must meet the same fate.

Yāska, the author of Nirukta, maintains that there are only three gods *viz.* Agni, Vāyu or Indra and Āditya, residing in the three regions of earth, atmosphere and heaven respectively.[1] The other gods who are mentioned in the Vedas should be included in these three gods. Due to an express separate mention of Vāyu and Indra in this story we tend to believe that this theory of Nirukta is not tenable here. But on behalf of Yāska it may be contended that the same god may be mentioned twice for the different activities. However, earth is represented in this story by Agni, the middle region is symbolized twice by Vāyu and Indra but the heaven remains conspicuously unrepresented. So in ŚVB. the word 'Indra' is interpreted as 'इन्द्र आदित्यो वज्रभृद्वा'. If Indra is identical with Āditya, all the three regions become represented.

An Advaitin is not in a difficulty because in his opinion all these gods are only manifestations of one

---

1 "तिस्र एव देवता इति नैरुक्ताः, अग्निः पृथिवीस्थानो वायुर्वेन्द्रो वान्तरिक्ष-स्थानः सूर्यो द्युस्थानः।"—Nir. 7. 5.

Real Entity and all these godly forms are in essence powerless. They owe their power and majesty to Brahman as they owe their genesis to Him.

The utility of an instructor for the attainment of this Brahmavidyā is accepted by all the schools of Vedānta. Even the gods required a teacher in this story of the K.U.[1]

Language of the Third Khaṇḍa

"This Khaṇḍa is generally represented as a later addition, but its prose style has more of a Brāhmaṇa character than the verses in the preceding Khaṇḍas, although their metrical structure is irregular, and may be taken as a sign of antiquity."—Max Muller.

---

1 "यथा भक्तानां मनो गुरुद्वारा परमात्मनानुगृहीतं सम्यग् जानाति, एवमिन्द्रादयोऽपि देवीद्वारा तेनानुगृहीताः सन्तस्तद् यक्षं ब्रह्मत्वेन सम्यग् ज्ञातवन्त इत्यभिप्रायः"—PMD.

चतुर्थः खण्डः

सा[1] ब्रह्मेति होवाच ब्रह्मणो वा एतद् विजये महीयध्वमिति ततो हैव विदाञ्चकार ब्रह्मेति ॥१॥

Eng. Tran.—She said '(This is) Brahman'. In the victory of Brahman, indeed, (you) have thus attained glory.' From this only (Indra) knew it was Brahman.

Paraphrase—सा (उमा) उवाच—[एतत्] ब्रह्म इति (भवता पृष्ट यक्ष ब्रह्मेति)। ब्रह्मण वै विजये [यूयम्] एतत् (एतद्रूपेण, क्रियाविशेषणत्वेन प्रयोग) महीयध्वम् (महिमान प्राप्नुथ) इति। तत. (उमावाक्यात्) ह एव [इन्द्र] विदाञ्चकार (ज्ञातवान्) —[एतत्] ब्रह्म इति।

Padabhāṣyam—**सा ब्रह्मेति होवाच** ह किल **वै** ईश्वरस्यैव **विजये**—ईश्वरेणैव जिता असुराः, यूयं तत्र निमित्तमात्रम्। तस्यैव विजये यूयं **महीयध्वं** महिमानं प्राप्नुथ। **एतत्** इति क्रियाविशेषणार्थम्। मिथ्याभिमानस्तु युष्माकम्—अस्माकमेवायं विजयोऽस्माकमेवायं महिमेति। **ततः** तस्मादुमावाक्याद् ' **ह एव विदाञ्चकार ब्रह्मेति** इन्द्रः, अवधारणात् 'ततो हैव' इति, न स्वातन्त्र्येण ॥१॥

1 Some editions drop सा

Vākyabhāṣyam—तां च पृष्ट्वा तस्या एव वचनाद् विदाञ्चकार विदितवान् । अत इन्द्रस्य बोधहेतुत्वाद्विद्यैवोमा, विद्यासहायवानीश्वर इति स्मृतिः ॥१॥

Vivaraṇam—इन्द्रेण पृष्टा सती हैमवत्युमा प्राह—तद् यक्षं खलु ब्रह्मैव । ब्रह्मणार्जिते जये देवानां जयाभिमानो मिथ्या । केवलं निमित्तभाजोऽपि ते जयं स्वोपार्जितं मेनिरे । एतस्मादुमावाक्यादिन्द्रो बुबुधे यदेतद् यक्षं ब्रह्मैव । आचार्यं विना स्वयमेव नेन्द्रो ब्रह्मतत्त्वं ज्ञातुं शक्तः किन्तु स उमावाक्यादेव ज्ञातवानिति गहने ब्रह्मतत्त्वे आचार्यस्यावश्यमपेक्षणीयत्वमनेन सूच्यते । तथा च श्रुतिः—आचार्याद्धैव विद्या विदिता साधिष्ठं प्रापतीति ।

Exposition—Being asked by Indra about the nature of Yakṣa, Umā said that it was Brahman. She added that the victory of the gods was not really theirs. It was Brahman who attained victory and, therefore, the glory enjoyed by the gods should really go to Brahman. The gods were mere instruments of Brahman in His task of achieving victory over the Asuras. Indra understood the futility of the vanity of the gods. He learnt from Umā that this Yakṣa was none else than Brahman. Such difficult doctrines as Brahman must be learnt through a teacher as Indra knew only when Umā instructed him.

NOTES

एतत्—This word is explained in S'PB., S'N. and N. as an adverb. Therefore it takes the second case-ending by the rule कर्मणि द्वितीया (Pāṇ. 2.3.2). That an adverb is technically known as कर्मन् is held by the author of Kāśikā under 2.3.33 (क्रियाविशेषणे . कर्मणि मा भूत् । स्तोकं पचति ।). The neuter gender is prescribed by the Vārtika "क्रियाविशेषणानां च क्लीवतेष्यते" (Vārtika under 2.4.18). This word (एतत्) might have been taken to mean एतस्मिन् (विजये) by the rule सुपां सुलुक्....Pāṇ. 7.1.39). cf. परमे व्योमन् for व्योम्नि. Note that P. and PMD. explain एतत् as एतस्य and construe with ब्रह्मण ।

महीयध्वम्—S'. and most of the commentators admit an irregularity here for लोट् in place of लट् perhaps by the rule व्यत्ययो बहुलम् (Pāṇ. 3.1.85). Here is an instance of कालव्यत्यय.[1]

तस्माद्वा एते देवा अतितरामिवान्यान् देवान् यदग्निर्वायुरिन्द्रस्ते ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पृशुस्[2]ते ह्येनत् प्रथमो विदाञ्चकार ब्रह्मेति ॥२॥ तस्माद्वा इन्द्रोऽतितरामिवान्यान् देवान् स ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पर्श स ह्येनत् प्रथमो विदाञ्चकार ब्रह्मेति ॥३॥

---

1 सुप्तिङुपग्रहलिङ्गनराणां कालहलच्स्वरकर्तृयङां च ।
व्यत्ययमिच्छति शास्त्रकृदेषां सोऽपि च सिध्यति बाहुलकेन ॥

2 v.l. पस्पर्शुः

Eng. Tran.—*As the* gods, Agni, Vāyu and Indra, touched Brahman nearest (and as) they, indeed, first knew it was Brahman, therefore these gods surpassed, verily, the other gods. As Indra touched Brahman nearest (and) as he first knew it was Brahman, therefore he surpassed, verily, the other gods.

Paraphrase—यत् (यस्मात्) अग्निः वायुः इन्द्र —ते हि एनत् (एतत्, ब्रह्म) नेदिष्ठम् (अन्तिकतमम्, प्रियतमम् ; क्रियाविशेषणम्) पस्पृशुः (स्पृष्टवन्तः), [यस्माच्च] ते हि प्रथम (प्रथमा, वचन-व्यत्ययः) एनत् (एतत्) ब्रह्म इति विदाञ्चकार (विदाञ्चक्रुः, वचनव्यत्ययः, ज्ञातवन्त इत्यर्थः) तस्मात् एते वै देवाः (अग्न्यादयस्त्रय) अन्यान् देवान् अतितराम् (अतिशयेन) [शेरते] इव। इन्द्रः हि (यस्मात्) एनत् (ब्रह्म) नेदिष्ठं पस्पर्श, सः हि (यत) प्रथमः एनत् ब्रह्म इति विदाञ्चकार, तस्मात् सः इन्द्रः वै अन्यान् देवान् अतितराम् [शेते] इव (इन्द्रः खल्वादौ ब्रह्म विज्ञानवान्)।

Padabhāṣyam—यस्मादग्निवाय्विन्द्रा **एते देवाः** ब्रह्मणः संवाददर्शनादिना सामीप्यमुपगताः, **तस्मात्** ऐश्वर्यगुणैः **अतितरामिव** शक्तिगुणादिमहाभाग्यैः, **अन्यान् देवान्** अतितरामतिशेरत इव एते देवाः। इव शब्दोऽनर्थकोऽवधारणार्थो वा, **यद् अग्निः वायुः इन्द्रः ते हि** देवा यस्माद् **एनद्** ब्रह्म **नेदिष्ठम्** अन्तिकतमं प्रियतमं **पस्पृशुः** स्पृष्टवन्तो यथोक्तैर्ब्रह्मणः संवादादिप्रकारैः, **ते हि** यस्माच्च हेतोः **एनद्** ब्रह्म **प्रथमः** प्रथमाः प्रधानाः सन्तः **विदाञ्चकार** विदाञ्चक्रुरित्येतद् **ब्रह्मेति** ॥२॥

यस्मादग्निवायू अपीन्द्रवाक्यादेव विदाञ्चक्रतुः, इन्द्रेण हि उमावाक्यात् प्रथमं श्रुतं ब्रह्मेति, **तस्माद्वै इन्द्रः अतितरामिव** अतिशेरत इव **अन्यान् देवान्। स ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पर्श,** यस्मात् **स ह्येनत्प्रथमो विदाञ्चकार ब्रह्मेति** उक्तार्थं वाक्यम् ॥३॥

Vākyabhāsyam—यस्मादिन्द्रविज्ञानपूर्वकमग्निवाय्विन्द्रास्ते ह्येनन्नेदिष्ठमतिसमीपं ब्रह्मविद्यया ब्रह्म प्राप्ताः सन्तः पस्पृशुः स्पृष्टवन्तः—ते हि प्रथमः प्रथमं विदाञ्चकार विदाञ्चक्रुरित्येतत्—तस्माददतितरामतीत्यान्यानतिशयेन दीप्यन्तेऽन्यान् देवान्। ततोऽपीन्द्रोऽतितरां दीप्यते, आदौ ब्रह्मविज्ञानात् ॥२–३॥

Vivaraṇam—देवानां मध्येऽग्निर्वायुरिन्द्र इति त्रयो देवा ब्रह्मणः समीपमीयुः। अग्निना वायुना च यक्षरूपिणो ब्रह्मणः संवादादिकं प्रावर्तत, इन्द्रेण संवादाभावेऽपि इन्द्रो यक्षं ददर्श, तत्समीपञ्चोपगतः। अतश्च नेदिष्ठं ब्रह्मणा स्पर्शनादेतेषां त्रयाणामितरान् चन्द्रवरुणादिदेवानपेक्ष्य गुणैश्वर्यमाहात्म्यादिभिः श्रेयस्त्वमभवत्। अत्र मन्त्रे खल्विवशब्दस्यानर्थकत्वमुतावधारणार्थकत्वमिति पदभाष्यकृतः। वस्तुतस्तु, इवशब्दस्य नोत्प्रेक्षावाचकत्वमित्यत्र तात्पर्येण बोधितम्। सर्वथा देवतात्रयस्य श्रेयस्त्वं वक्तव्यमिति। त्रयो देवा खलु प्राथम्येन ब्रह्म विज्ञातवन्त इति तेषामभ्यर्हिततरत्वम्। एतेष्वपि देवेषु विशेषत इन्द्रस्य श्रेष्ठत्वं नूनमवगन्तव्यम्। इन्द्रेणैव साक्षादुमासकाशाद् ब्रह्मविद्या लब्धा। तदनन्तरं पुनरिन्द्रादेतावग्निवायू तत्तत्त्वं प्रापतुरितीन्द्रस्य त्रिष्वपि श्रेष्ठत्वं, बलवीर्यतेजोगुणैश्वर्येण स खलु सर्वानतिशेते इति।

Exposition—The three gods—Agni, Vāyu and Indra—came in contact with Brahman. Agni and Vāyu had the fortune of conversing with Yakṣa i.e. Brahman. But Indra, though deprived of this, had the opportunity to see and to come to the vicinity to Brahman. Thus these three gods won extraordinary valour, prowess and majesty. These features marked them off from other gods as Candra, Varuṇa etc. These three had a definite supremacy over other gods only by virtue of their knowledge of Brahman. Again Indra was the best of all as regards his powers and qualities because of his singular fortune of having been instructed directly by Umā on this Supreme Knowledge. Agni and Vāyu later learnt this from Indra. Thus the unique position of being the king of gods was attained by his exceptional privilege of knowing Brahman first of all.

NOTES

अतितराम्—It is comparative from the nipāta अति by the rule किमेत्तिङ्व्ययघादाम्वद्रव्यप्रकर्षे (Pāṇ.5.4.11). This comparative form requires a verb as अतिशेरते (K.U. 4.2.) or अतिशेते (4.3). In S'VB. the verb दीप् is used. cf. "अतितरामतीत्यान्यानतिशयेन दीप्यन्ते...."—SVB.

नेदिष्ठम्—In S'PB. the word is taken as an adverb. But it may be used as adjective to 'Brahma'. अन्तिक+इष्ठन् by the rule अन्तिकबाढयोर्नेदसाधौ (Pāṇ. 5.3.63)

ते ह्येनत् प्रथमो विदाञ्चकार—It is a clear case of anacoluthia. प्रथम: and विदाञ्चकार should be read as प्रथमा: and विदाञ्चक्रु: respectively. Sri Aurobindo is not ready to translate even this mantra. He leaves the translation incomplete and remarks in the footnote : "By some mistake of early memorisers or later copyists the rest of the verse has become hopelessly corrupted. It runs, 'They he first came to know that it was the Brahman', which is neither fact nor sense nor grammar. The close of the third verse(?) has crept into and replaced the original close of the second."

ŚN. has recourse to a frantic attempt to justify this anacoluthia. Of the three gods only Indra knew Brahman and so in a secondary sense it is said that these three knew. When in a group of people one or two members are found using umbrella, it is said that the umbrella-holders are going. This way of putting the thing is called छत्रिन्याय. Similarly, here only Indra knew and thus by the application of the said maxim, it may be said that *they* knew. The maxim is applied as regards the nominative ते but the fact is expressed by the singular in विदाञ्चकार. But do we say छत्रिण: याति ? If not, why should it be ते विदाञ्चकार ?

इन्द्रोऽतितरामिवान्यान्—The followers of Madhva cannot tolerate that only the three gods should have the prime position. In their opinion five devas with their wives were above errors and so they became superior to other devas. "Śiva, Brahmā, Vāyu, Śeṣa and Viṇḍra and five great devīs, the wives of these. These ten.....never fell into the great error.... The statement in the text that Indra, Agni and Vāyu became superior to all Devas should be read in the light of the above remarks." BDB.

तस्यैष आदेशो यदेतद् विद्युतो व्यद्युतदा३ इतीन् न्यमीमिषदा३ इत्यधिदैवतम् ॥४॥

Eng. Tran.—Of It there is this teaching : this is, as it were, like the flash of the lightning and the winking (of the eye). This (teaching) is as regards the gods.

Paraphrase—तस्य (ब्रह्मणः) एष. आदेशः (उपमया उपदेश.) —यत् एतत् (प्रसिद्धम्) विद्युतः व्यद्युतत् (विद्योतनमित्यर्थः) आ (इव) इति। [यत्] [चक्षुः] न्यमीमिषत् (निमेषं कृतवत्) आ (इव) इत् (च)। इति अधिदैवतम् (देवताविषयकम्) [उपमानदर्शनम्]।

Padabhāṣyam—**तस्य** प्रकृतस्य ब्रह्मण **एष आदेशः** उपमोपदेशः। निरुपमस्य ब्रह्मणो येनोपमानेनोपदेशः सोऽयमादेश इत्युच्यते। किं तत् ? **यदेतद्** प्रसिद्धं लोके **विद्युतो व्यद्युतद्** विद्योतनं कृतवदित्येतदनुपपन्नमिति

विद्युतो विद्योतनमिति कल्प्यते । **आ३** इत्युपमार्थे । विद्युतो विद्योतनमिवेत्यर्थः, "यथा सकृद्विद्युतम्" (बृ० उ० २।३।६) इति श्रुत्यन्तरे च दर्शनात् । विद्युदिव हि सकृदात्मानं दर्शयित्वा तिरोभूतं ब्रह्म देवेभ्यः । अथवा विद्युतः 'तेजः' इत्यध्याहार्यम् । व्यद्युतद् विद्योतितवत्, आ ३ इव विद्युतस्तेजः सकृद्विद्योतितवदिवेत्यभिप्रायः **इति**-शब्द आदेशप्रतिनिर्देशार्थः—इत्ययमादेश इति । **इच्**-छब्दः समुच्चयार्थः ।

अयं चापरस्तस्यादेशः । कोऽसौ ? **न्यमीमिषत्** । यथा चक्षुर्न्यमीमिषद् निमेषं कृतवत् । स्वार्थे णिच् । उपमार्थ एव **आ**-कारः । चक्षुषो विषयं प्रति प्रकाशतिरोभाव इव चेत्यर्थः । **इत्यधिदैवतं** देवताविषयं ब्रह्मण उपमानदर्शनम् ॥४॥

Vākyabhāṣyam—तस्यैष आदेशः । तस्य ब्रह्मण एष वक्ष्यमाण आदेश उपासनोपदेश इत्यर्थः । यस्माद्देवेभ्यो विद्युदिव सहसैव प्रादुर्भूतं ब्रह्म द्युतिमत्तस्माद्विद्युतो विद्योतनं यथा यदेतद् ब्रह्म व्यद्युतद्विद्योतितवत् । आ इवेत्युपमार्थ आशब्दः । यथा घनान्धकारं विदार्य विद्युत् सर्वतः प्रकाशत एवं तद् ब्रह्म देवानां पुरतः सर्वतः प्रकाशवद् व्यक्तीभूतमतो व्यद्युतदिवेत्युपास्यम् । "यथा सकृद्विद्युतमि"ति (बृ० उ० २।३।६) च वाजसनेयके । यस्माच्चेन्द्रोपसर्पणकाले न्यमीमिषत् । यथा कश्चिच्चक्षुर्निमेषणं कृतवानिति । इतीदित्य-

नर्थकौ निपातौ। निमिषितवदिव तिरोभूतम्।
इत्येवमधिदैवतं देवताया अधि यद्दर्शनमधिदैवतं तत्॥४॥

Vivaraṇam—ब्रह्मणो निरुपमत्वेऽपि मन्दबुद्धीना कृतेऽत्रोपमयोपदेशः क्रियते। स एवोपमोपदेश आदेश इत्युच्यते। स हि—विद्युतः व्यद्युतदिति। विद्युत इति पञ्चमीग्रहणे विद्युतः सकाशाद् विद्योतन कृतवदिति भवत्यर्थः। तत्रायं दोषः –न खलु स्वयंप्रकाश ब्रह्म कस्माच्चन विद्योतनं ग्रहीतु प्रभवति। विद्युत इति षष्ठी चेत्तदा विद्युत्सम्बन्धि विद्योतनं कृतवदित्यर्थे जाते दोषोऽयं यन्न ह्यन्यस्य सम्बन्धि विद्योतन-मन्यत्र भवितुमर्हतीति। अतएव विद्युत इति षष्ठी स्वीकृत्यापि मन्त्रे विद्यमानस्य 'आ३' इत्यस्योपमार्थकत्वेन ग्रहणाद् विद्युतो विद्योतन-मिवेत्यर्थ कृतः। ब्रह्म च विद्युद्वदेव सहसा देवानां मध्य आविर्भूय तिरोभूतम्। किन्तु ध्येयब्रह्मस्वरूप नात्र सम्यक् प्रकटीक्रियते। कथं नाम ब्रह्म ध्येयमिति चेदुच्यते—विद्युत इत्यनन्तरं 'तेजः'पद-मध्याहार्यम्। विद्युतस्तेज इव व्यद्युतदित्यर्थे निष्पन्ने ध्येयस्वरूप च ज्ञायते। तथा हि—विद्युत. प्रकाशो यथा घनान्धकार विदीर्य सहसा समग्रं विश्वं व्याप्नोति तथा ब्रह्मापि निरतिशयज्योति.स्वरूपं, सहसैव च स्वशक्त्या कृत्स्नं जगत् सृजति।

एकमुपमोपदेशं समुल्लिख्य द्वितीयं समुल्लिखति—न्यमीमिषदा३ इत्यनेन। तत्र प्रथमेन द्वितीयस्य समुच्चयार्थमिच्छब्दः प्रयुक्तः। यथा चक्षुषो निमेषणं द्रुतं भवति तथा परमेश्वरेण सृष्टिरपि द्रुतं सम्पाद्यते। ब्रह्मणः सृष्टौ क्षिप्रकारित्व च प्रतिबन्धाभावादायासा-भावाच्च।

व्यद्युतदा३, न्यमीमिषदा३ इत्यत्र 'आ३'कारस्य प्लुतत्वादाश्चर्य-मर्थ इति शङ्करानन्दः। अतैजसमपि ब्रह्म विद्युद्वदत्युज्ज्वल-मित्याश्चर्यमेतत्। चक्षुर्निमेष इत्यत्रोपलक्षणेन चक्षुरादीनामिन्द्रियाणां

व्यापारा गृह्यन्ते। तथा च निष्क्रियमपि ब्रह्म चक्षुरादीनामधिष्ठातॄन् देवान् स्वस्वकार्यं कारयतीत्याश्चर्यमेव।

अन्तरिक्षस्थानस्य देवस्य कार्यं विद्योतनादिकमिति 'विद्युतो व्यद्युतदि'त्यस्याधिदैवतत्वेऽपि चक्षुषो निमेषणस्य देहसम्बद्धत्वादध्यात्मत्वं कथं नेति चेदुच्यते—चक्षुषोऽधिष्ठातुर्देवस्य प्राधान्यमभिलक्ष्यात्र निमेषणस्याप्यधिदैवतत्वमुक्तं वेदितव्यम्। यद्वा चक्षुर्निमेषवद् देवैरपि दुर्विज्ञेयं ब्रह्मेति बोधयितुमयमादेश इत्येतस्याधिदैवतत्वमिति वाक्यभाष्यटीकाकृतामाशयः।

Exposition—Brahman is not easily ascertainable by persons of less intellectual capacity. For them Brahman is instructed with the help of similes. Brahman is like the flash of lightning. As the flash of lightning dispels the thick veil of darkness and spreads quickly in a wide stretch of this earth, so also Brahman is of the nature of shining refulgence and creates this world with lightning speed. The other simile is that Brahman is like the winking of the eye. It means that Brahman performs His task of creation in the twinkling of an eye and He has not to make any effort for this creation just as we hardly feel any trouble in our winking.

These two instructions are concerning the gods since flashing is the function of the god of the atmosphere and winking depends on the presiding deity of that sense. May be that by the simile of winking it is intended to mean that Brahman is understandable by *the gods* only with a serious strain. And that is why

this simile is taken to be an *adhidaivata* (concerning gods) one.

NOTES

विद्युतो व्यद्युतद्—This expression is interpreted by Ś. in various ways. An irregularity in construction must be admitted here. However, विद्युत: is explained as a word with the fifth case-ending or the sixth one. In another explanation the word 'तेज:' is supplied after विद्युत:. For details see *Vivaraṇam.*

व्यद्युतत्—वि—द्युत्+लुङ् 3rd person sing. The rule द्युद्भ्यो लुङि (Pān. 1.3.91) supersedes the general rule अनुदात्तङित आत्मनेपदम् (Pān. 1.3.12). व्यद्योतिष्ट is an alternative form for व्यद्युतत्.

आ३—आ is a निपात which, according to Śaṅkara, means इव. This is consistent with instruction through simile. Other commentators also accept here simile but some of them interpret आ in different ways. cf. "आ इति प्रसिद्धौ"—PRR., "आ समन्ताद् व्यद्युतत्...आ न्यमीमिषत् सम्यक् न्यमीमिषत्......आ पूर्णमित्यर्थः। यद्वा....आ इवेत्युपमार्थः"—P. In view of the प्लुत in 'आ३' ŚN. interprets it as a note of astonishment. And the reason for this amazement is that Brahman flashed with extraordinary glamour, although It was not a fiery substance. cf. आकारप्लुतिराश्चर्यार्था। आश्चर्यं तेजोधातुविलक्षणमपि ब्रह्म विद्युतः सकाशाद् विस्पष्टं प्रकाशं कृतवदिव स्वयंप्रकाशमित्यर्थः।—ŚN. As regards

the second 'आ' also ŚN. holds—आकारप्लुतिः पूर्ववदाश्चर्यं सर्वक्रियाहीनोऽपि सर्वदेवनिष्पाद्यां क्रियां कारितवानित्यनेन प्रकारेणाऽदेश इत्यन्वयः। The cause of surprise is that Brahman makes all the senses (or presiding deities) perform their actions, although It has no action.

In interpreting this mantra Prof. Kshetreśa Chandra Chattopādhyāya has taken the long-drawn (pluta) 'आ३' as a mystic symbol parallel to ॐ. But this is hardly convincing.

Prof. Max Muller holds—"I think....that the first simile, taken from the phenomenal world, was meant to show that Brahman is that which appears for a moment in the lightning, and then vanishes from our sight." But perhaps this is not the significance of the simile. We have tried to unravel the mystery of this instruction in *Vivaraṇam* and *Exposition* in accordance with the traditional viewpoint. It is not that Brahman "appears for a moment" and "then vanishes". It is accepted that *in this story* Brahman appeared for a short while and disappeared suddenly. Ś. and his followers have accepted this and have interpreted accordingly. (सकृदात्मानं दर्शयित्वा तिरोभूत ब्रह्म देवेभ्यः—ŚPB.)

न्यमीमिषत्—नि-मिष्+णिच्+चङ्+लुङ् 3rd person sing. The main rules applied here are णिश्रिद्रुस्रुभ्यः कर्तरि चङ् (Pāṇ. 3.1.48), दीर्घो लघोः (Pāṇ. 7.4.94).

इत्—Almost all the commentators say—इच्छब्दः समुच्चयार्थः. But in some editions the variant reading for इत् is इति. ASB. reads इतीति i.e. omits इत् but strangely enough in Bhāṣya 'इच्छब्द.' etc. remains unchanged. The edition with three commentaries viz. PRR., P. and PMD. reads this mantra as इतीति but all the commentaries read इत् !

As regards the two similes N. says—"अथवोपमाद्वयेन ब्रह्मणो ज्ञानशक्तिक्रियाशक्ती क्रमेण दर्शिते."

"Like lightning Brahman showed Himself to the gods once and disappeared. There is a sudden enlarging of the mind, a flash of light enlightening the intellect, an inpouring of the spirit causing fervour and joy ineffable. The masters of spiritual life tell us that the hidden word comes to them all on a sudden for one brief moment, when all things are hushed in a deep stillness."—RK.

"The idea emphasized here is that man can get only a glimpse of Brahman from the contemplation of external nature."—Swami Sharvananda.

It is evident that this mantra is an abstruse one and the divergent views of the commentators and editors make the confusion worse confounded. In our opinion, Anandagiri is most reliable here for the signification of the two similes. "चक्षुषो निमेषणं द्रुतं भवतीति प्रसिद्धं तद्वद् ब्रह्मणः क्षिप्रकारित्वं सृष्टयादौ प्रतिबन्धाभावेनाऽऽयासाभावेन च द्रुतकारित्वं धर्मोऽधिदैवतम् । यद्ध्येय ब्रह्म तद् यथा विद्युतः प्रकाशो

युगपद्विश्वव्यापकस्तथा निरतिशयज्योतीरूपं द्रुतं सकलसृष्ट्यादिकारि पारमैश्वर्यसम्पन्नमित्युपमानोपदेशेनोक्तम् ।—AG.

अथाध्यात्मं यदेतद् गच्छतीव च मनोऽनेन चैतदुपस्मरत्यभीक्ष्णं सङ्कल्पः ॥५॥

Eng. Tran.—Now (the teaching) concerning self is that the mind appears to move towards this (Brahman) and (the meditator) always remembers It (Brahman) by this (mind) and meditates also (on Brahman).

Paraphrase—अथ अध्यात्मम् (आत्मान देहमधिकृत्य) [उपमानदर्शनम्] यत् मन एतत् (ब्रह्म) गच्छति इव (विषयीकरोति इव), [साधक] च अनेन (मनसा) एतत् (ब्रह्म) अभीक्ष्णम् (भृशम्) उपस्मरति (समीपत. स्मरति), सङ्कल्पः च [मनस ब्रह्मविषय:]।

Padabhāṣyam—**अथ** अनन्तरम् **अध्यात्मं** प्रत्यगात्मविषय आदेश उच्यते। **यदेतद् गच्छतीव च मनः**। एतद् ब्रह्म ढौकत इव विषयीकरोतीव। यत् **च अनेन** मनसा **एतद्** ब्रह्म **उपस्मरति** समीपतः स्मरति साधकः **अभीक्ष्णं** भृशम्। **संकल्पः** च मनसो ब्रह्मविषयः। मनउपाधिकत्वाद्धि मनसः संकल्पस्मृत्यादिप्रत्ययैरभिव्यज्यते ब्रह्म विषयीक्रियमाणमिव। अतः स एष ब्रह्मणोऽध्यात्ममादेशः।

विद्युन्निमेषणवदधिदैवतं द्रुतप्रकाशनधर्मि, अध्यात्मं च मनःप्रत्ययसमकालाभिव्यक्तिधर्मि—इत्येष आदेशः। मादिश्यमानं हि ब्रह्म मन्दबुद्धिगम्यं भवतीति ब्रह्मण आदेशो-

पदेशः । न हि निरुपाधिकमेव ब्रह्म मन्दबुद्धिभिराकलयितुं शक्यम् ॥५॥

Vākyabhāṣyam—अथानन्तरमध्यात्ममात्मविषयमध्यात्ममुच्यत इति वाक्यशेषः। यदेतद्यथोक्तलक्षणं ब्रह्म गच्छतीव प्राप्नोतीव विषयीकरोतीवेत्यर्थः। न पुनर्विषयीकरोति मनसोऽविषयत्वाद् ब्रह्मणोऽतो मनो न गच्छति। 'येनाहुर्मनो मतमि'ति (के० उ० १।५) हि चोक्तम्। गच्छतीवेति तु मनसोऽपि मनस्त्वात्। आत्मभूतत्वाच्च ब्रह्मणस्तत्समीपे मनो वर्तत इति। उपस्मरत्यनेन मनसैव तद् ब्रह्म विद्वान् यस्मात्तस्माद् ब्रह्म गच्छतीवेत्युच्यते। अभीक्ष्णं पुनः पुनश्च सङ्कल्पो ब्रह्मप्रेषितस्य मनसः। अत उपस्मरणसङ्कल्पादिभिर्लिङ्गैर्ब्रह्म मनआद्यात्मभूतमुपास्यमित्यभिप्रायः ॥५॥

Vivaraṇam—अधिदैवतोपदेशानन्तरमध्यात्ममुच्यते। अत्राध्यात्मोपदेशः खलु देहसम्बन्ध्युपदेश। मनश्च सूक्ष्मशरीराङ्गभूतमिति मनस उपदेशोऽप्यध्यात्मादेश इति मन्तव्यम्। साधकेनैतच्चिन्तनीयं यत्तस्य मनो ज्योतिःस्वरूपं ब्रह्म प्रति गतं तत्र च विद्यमानमिति। मनसा ब्रह्मविषयकः सङ्कल्पोऽपि करणीयः। न तत्र चक्षुर्गच्छतीत्यादिना ब्रह्मणो मनोऽविषयत्वमुक्तमेव। गच्छतीवेतीवशब्देन तदेवोक्तम्। मनसैव हि साधकः समीपतो ब्रह्म स्मरति, तेन ब्रह्मविषयकं ध्यानमपि क्रियते। सङ्कल्पस्मृत्यादिमनोधर्मैर्हि ब्रह्म साधकस्य मनसि प्रतिभाति मनश्च ब्रह्माभिव्यक्तिस्थानमिति ब्रह्माभिव्यक्तौ मनस एवोपाधित्वम्। ब्रह्मलाभार्थं तमेवोपाधिं ब्रह्मेति चिन्तयन् पश्चादु-

पाधिविनिर्मुक्तो ब्रह्म लभते। उक्त च च्छान्दोग्ये मनो ब्रह्मेत्युपासीतेति (३।१८।१)।

Exposition—The teaching concerning self (अध्यात्म) is being taught in this mantra. Here self means body, a determinant (उपाधि) of Self. Mind is one of the constituents of the astral body (सूक्ष्मशरीर). So the instruction regarding mind is known as अध्यात्म. The meditator thinks that his mind goes to Brahman and remains there. In this way he remembers Brahman from a close vicinity with the help of this mind. Again mind is the instrument for meditation (सङ्कल्प). Thus by having full concentration of mind one can have a revelation of Brahman in one's mind. In fact, Brahman is not ascertainable by mind and this has been dealt with fully earlier in m. 1.3 (न तत्र चक्षुर्गच्छति...नो मन etc.). So in consonance with the previous statement, here it is said—गच्छतीव (goes, as it were). However, to think mind, the determinant of Brahman, as Brahman, is a step towards final revelation of Brahman. In Ch. U. 3. 18. 1 also we find मनो ब्रह्मेत्युपासीतेत्यध्यात्मम्.

NOTES

अध्यात्मम्—Ś. glosses the word in Gita 8.3 as "आत्मानं देहमधिकृत्य प्रत्यगात्मतया प्रवृत्तम्....अध्यात्ममुच्यते".

अभीक्ष्णम्—The word may be construed with both उपस्मरति and सङ्कल्पः.

PRR. has unfolded the significance of this instruction in the following manner. As mind cannot grasp Brahman for a long time, so also the duration of Yakṣa's appearance was too short. The purport of this teaching is that Brahman cannot be easily meditated upon.[1]

तद्ध तद्वनं नाम तद्वनमित्युपासितव्यं स य एतदेवं वेदाभि हैनं सर्वाणि भूतानि संवाञ्छन्ति ॥६॥

Eng. Tran.—It (Brahman) is called 'Tadvana'. It should be meditated upon as 'Tadvana'. Anybody who contemplates on It in this way, him, all beings seek.

Paraphrase—तत् (ब्रह्म) ह (किल) तद्वन (तस्य वनम्, वन वननीयं भजनीयमाश्रयणीयम्, तस्य प्राणिसमूहस्येत्यर्थ) नाम। [अतः] तद्वनमिति (एतद्धर्मविशिष्टतया) [ब्रह्म] उपासितव्यम् (चिन्तनीयम्)। स य. (यः कश्चित्) एतत् (ब्रह्म) एवम् (यथोक्त-धर्मेण) वेद (उपास्ते) एनं (तं जनम्) ह (किल) सर्वाणि भूतानि अभिसंवाञ्छन्ति (प्रार्थयन्ते, ब्रह्मवद् ब्रह्मज्ञोऽपि पूजितो भवतीति फलश्रुतिः)।

Padabhāṣyam—किं च **तद्** ब्रह्म **ह** किल तद्वनं नाम। तस्य वनं **तद्वनं**, तस्य प्राणिजातस्य प्रत्यगात्मभूतत्वाद्वनं वननीयं

---

1 "यथा ब्रह्मणो मनसा विषयीकरणं न चिरानुवृत्तमेवं यक्षस्य प्रादुर्भावोऽपि न चिरानुवृत्तः। अत्र दृष्टान्तोक्तिव्याजेन ब्रह्मध्यानानुवृत्तिर्दुःशकेति दर्शितं भवति।"—PRR.

संभजनीयम् । अतः तद्वनं **नाम** प्रख्यातं ब्रह्म तद्वनमिति यतः, तस्मात् **तद्वनमिति** अनेनैव गुणाभिधानेन **उपासितव्यं** चिन्तनीयम् । अनेन नाम्नोपासनस्य फलमाह । **स यः** कश्चिद् **एतद्** यथोक्तं ब्रह्म **एवं** यथोक्तगुणं **वेद** उपास्ते **अभि ह एनम्** उपासकं **सर्वाणि भूतानि** अभि[1] **संवाञ्छन्ति** प्रार्थयन्त एव यथा ब्रह्म ॥६॥

Vākyabhāṣyam—तस्य चाध्यात्ममुपासने गुणो विधीयते—'तद्ध तद्वनम्' तदेतद् ब्रह्म तच्च तद्वनं च तत्परोक्षं वनं सम्भजनीयम् । वनतेस्तत्कर्मणस्तस्मात्तद्वनं नाम । ब्रह्मणो गौणं हीदं नाम । तस्मादनेन गुणेन तद्वनमित्युपासितव्यम् । स यः कश्चिदेतद्यथोक्तमेवं यथोक्तेन गुणेन वनमित्यनेन नाम्नाभिधेयं ब्रह्म वेदोपास्ते तस्यैतत् फलमुच्यते । सर्वाणि भूतान्येनमुपासकमभिसंवाञ्छन्तीहाभिसम्भजन्ते सेवन्ते स्मेत्यर्थः । यथागुणोपासनं हि फलम् ॥६॥

Vivaraṇam—सर्वस्य प्राणिजातस्यात्मभूतत्वाद् ब्रह्म खलु सर्वैरेव भजनीय वननीयमिति ब्रह्म तस्य सर्वप्राणिजातस्य वनमिति। वनमिति न रूढया किन्तु योगेनेति ज्ञेयम्। एवं च ब्रह्म तद्वनमिति नाम्ना प्रख्यातम्। ततस्तद्वनमिति ब्रह्म भवत्युपास्यमपि। शुद्धस्य निर्गुणस्य निर्धर्मकस्य नोपासना समस्तीति तद्वनत्व गुणमारोप्यात्रोपासना विधीयते। अनेन गुणेनोपासीना जना ब्रह्मवदैश्वर्ययुक्ता भवन्ति। यथा ब्रह्म तस्यापरिमितैश्वर्यवशाज् जनैः प्रार्थ्यते तथैव तद्वनोपासका अप्यैश्वर्य-मण्डिता अपरैः प्रार्थ्यन्त इति फलश्रुतिरत्र ब्रह्मोपासनाया दृश्यते ;

---

[1] अभि is repeated to show its connection with संवाञ्छन्ति.

Exposition—Brahman is the Self of all living beings. Self is always desired by everybody. Thus Brahman is desired by all (तद्वन). This is the attribute with which Brahman should be meditated upon. Pure consciousness cannot be worshipped as worship presupposes some attribute. Anybody who meditates upon Brahman, endowed with this attribute viz. 'tadvanatva', attains supranormal power of Brahman. Then this worshipper is sought by all beings.

NOTES

तद्वनम्—तस्य वनम्. But the word 'Vana' is here used in the derivative sense and not in its conventional meaning. cf. अवयवशक्तिलभ्यं न रूढ्या समुदायशक्त्येत्यर्थः—AG. on S'VB. वन षण सम्भक्तौ (४६३, ४६४ धातु, भ्वादि, वनति) Durgācārya has derived वन as वन्यते सेव्यते इति वन्+घ by the rule पुंसि संज्ञायां घः प्रायेण (Pāṇ. 3.3.118) under Nighaṇṭu 1.5.

This formula for the worship of Brahman is akin to 'तज्जलान्' of Ch. U. 3.14.1.

"Tadvana, as a name of Brahman, is explained by 'the desire of it', and derived from *van*, to desire, the same as *vāñch*".—Max Müller.

Prof. Kshetreśachandra Chattopādhyāya has translated 'tadvana' as 'That Light'. In Nighaṇṭu 'vana' is a name for रश्मि (light). According to G. one should worship as 'vana', not 'tadvana'. (Cf. यस्माद् ब्रह्म वननीयत्वेन प्रसिद्धं तत् तस्मात् तद् ब्रह्म वनमित्युपासितव्यम्—G.)

अभि...संवाञ्छन्ति—The prefix is separated by the rule व्यवहिताश्च (Pāṇ. 1.4.82). ŚN. seems to admit the reading अभि....सगच्छन्ति[1] in place of अभि ...सवाञ्छन्ति. एनम् is an indirect object of अभिसवाञ्छन्ति, a root conveying the sense of याच्.

P and PMD. interpret तद्वन as pervading (तत् from √तन्) and desired (वन from √वन्). Cf. "ततत्वाद् व्याप्तत्वाद् वननीयत्वाद् भजनीयत्वात्तद्वनमिति"—P. "तत व्याप्तं च तद् वनं सर्वेषा वननीय सम्भजनीयं चेति तद्वन नाम"—PMD.

उपनिषदं भो ब्रूहीत्युक्ता त उपनिषद् ब्राह्मीं वाव त उपनिषदमब्रूमेति ॥७॥

Eng. Tran.—Pupil : Sir, teach the Upanisad.

Teacher : The Upanisad has been taught to you ; I have said to you the Upaniṣad relating to Brahman.

Paraphrase—(आचार्य प्रति शिष्येणोक्तम्)—भो (हे भगवन्), उपनिषद (वेदरहस्यम्, परमतत्त्वम्) ब्रूहि इति। [आचार्य उवाच] —उपनिषत् ते (तुभ्यम्) उक्ता (पूर्वमभिहिता)। [सा कीदृशी ?] ब्राह्मीम् (ब्रह्मविषयाम्) उपनिषदम् वाव (एव) ते (तुभ्यम्) अब्रूम (उक्तवान्) इति।

[1] Cf. "अभि हैनं सर्वाणि भूतानि गच्छन्ति ह किमेनं तद्वनं नामोपासकं निखिलानि स्थावरजङ्गमानि भूतानि दर्शनस्पर्शनादिनाऽभिगच्छन्ति संगच्छन्ति संवाञ्छन्ति सर्वत इच्छां कुर्वन्ति।"—ŚN.

Padabhāṣyam—एवमनुशिष्टः शिष्य आचार्यमुवाच--**उपनिषदं** रहस्यं यच्चिन्त्यं **भो** भगवन् **ब्रूहि इति** ।

एवमुक्तवति शिष्ये आहाचार्यः—**उक्ता** अभिहिता **ते** तव **उपनिषत्** । का पुनः सेत्याह—**ब्राह्मीं** ब्रह्मणः परमात्मन इयं ब्राह्मी ताम्, परमात्मविषयत्वादतीतविज्ञानस्य, **वाव एव ते उपनिषदमब्रूमेति** उक्तामेव परमात्मविषया-मुपनिषदमब्रूमेत्यवधारयत्युत्तरार्थम् ।

परमात्मविषयामुपनिषदं श्रुतवत उपनिषद भो ब्रूहीति पृच्छतः शिष्यस्य कोऽभिप्रायः ? यदि तावच्छ्रुतस्यार्थस्य प्रश्नः कृतः, ततः पिष्टपेषणवत् पुनरुक्तोऽनर्थकः प्रश्नः स्यात् । अथ सावशेषोक्तोपनिषत् स्यात्, ततस्तस्याः फलवचनेनोप-संहारो न युक्तः—"प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति" (के० उ० २।५) इति । तस्मादुक्तोपनिषच्छेषविषयोऽपि प्रश्नोऽनुपपन्न एव, अनवशेषितत्वात् । कस्तर्ह्यभिप्रायः प्रष्टुरिति ?

उच्यते—किं पूर्वोक्तोपनिषच्छेषतया तत्सहकारिसाधना-न्तरापेक्षा, अथ निरपेक्षैव ? सापेक्षा चेदपेक्षितविषया-मुपनिषदं ब्रूहि । अथ निरपेक्षा चेदवधारय पिप्पलाद-वन्नातः परमस्ती (प्र० उ० ६।७) त्येवमभिप्रायः । एतदुप-पन्नमाचार्यस्यावधारणवचनम् 'उक्ता ते उपनिषत्' इति ।

ननु नावधारणमिदम्, यतोऽन्यद्वक्तव्यमाह 'तस्यै तपो दमः' इत्यादि । सत्यम्, वक्तव्यमुच्यत आचार्येण न

तूक्तोपनिषच्छेषतया तत्सहकारिसाधनान्तराभिप्रायेण वा, किंतु ब्रह्मविद्याप्राप्त्युपायाभिप्रायेण वेदैस्तदङ्गैश्च सहपाठेन समीकरणात्तपःप्रभृतीनाम्। न हि वेदानां शिक्षाद्यङ्गानां च साक्षाद् ब्रह्मविद्याशेषत्वं तत्सहकारिसाधनत्वं वा सम्भवति।

सहपठितानामपि यथायोगं विभज्य विनियोगः स्यादिति चेत्[1]; यथा सूक्तवाकानुमन्त्रणमन्त्राणां यथादैवतं विभागस्तथा तपोदमकर्मसत्यादीनामपि ब्रह्मविद्याशेषत्वं तत्सहकारिसाधनत्वं वेति कल्प्यते। वेदानां तदङ्गानां चार्थप्रकाशकत्वेन कर्मात्मज्ञानोपायत्वमित्येवं ह्ययं विभागो युज्यतेऽर्थसम्बन्धोपपत्तिसामर्थ्यादिति चेत्।

न, अयुक्तेः। न ह्ययं विभागो घटनां प्राञ्चति। न हि सर्वक्रियाकारकफलभेदबुद्धितिरस्कारिण्या ब्रह्मविद्यायाः शेषापेक्षा सहकारिसाधनसम्बन्धो वा युज्यते। सर्वविषयव्यावृत्तप्रत्यगात्मविषयनिष्ठत्वाच्च ब्रह्मविद्यायास्तत्फलस्य च निःश्रेयसस्य "मोक्षमिच्छन्सदा कर्म त्यजेदेव ससाधनम्। त्यजतैव हि तज्ज्ञेयं त्यक्तुः प्रत्यक्परं पदम्"॥[2] तस्मात्कर्मणां सहकारित्वं कर्मशेषापेक्षा वा न ज्ञानस्योपपद्यते। ततोऽसदेव सूक्तवाकानुमन्त्रणवद्यथायोगं विभाग इति। तस्मादवधा-

[1] The position of the opponents is being further clarified in the remaining portion of this paragraph.

[2] Some suggest that this is quoted from the Mahābhārata. But it cannot be located. cf. त्याग एव हि सर्वेषां मोक्षसाधनमुत्तमम्। त्यजतैव हि तज्ज्ञेयं त्यक्तुः प्रत्यक्परं पदम्॥—सम्बन्धवार्तिक (२१५)

रणार्थतैव प्रश्नप्रतिवचनस्योपपद्यते । एतावत्येवेयमुपनिषदुक्ताऽन्यनिरपेक्षाऽमृतत्वाय ॥७॥

Vākyabhāṣyam—'उपनिषदं भो ब्रूहि' इत्युक्तायामप्युपनिषदि शिष्येणोक्त आचार्य आह—उक्ता कथिता ते तुभ्यमुपनिषदात्मोपासनं च । अधुना ब्राह्मीं वाव तें तुभ्यं ब्रह्मणो ब्राह्मणजातेरुपनिषदमब्रूम वक्ष्याम इत्यर्थः । वक्ष्यति हि ब्राह्मी नोक्ता । उक्ता त्वात्मोपनिषत् । तस्मान्न भूताभिप्रायोऽब्रूमेत्ययं शब्दः ॥७॥

Vivaraṇam—सगुणब्रह्मोपासनेन परमैश्वर्यं लभ्यते, न चैश्वर्ययुक्तमुपासकं सर्वाणि भूतानि सम्प्रार्थयन्त इत्युक्तं पूर्वेण मन्त्रेण । विरक्त-खलूत्तमाधिकारी शिष्यो गुरुं परमरहस्यं ब्रह्मतत्त्वं पृच्छन्नाह—उपनिषदं भो ब्रूहीति । गुरुः प्रोवाच—उक्तमेव ते मया तद् रहस्यं ब्रह्मविषयकं परमतत्त्वमिति ।

ननु श्रोत्रस्य श्रोत्रमित्यादिना (१।२) अनन्तरभूतेन च मन्त्रजातेन ब्रह्मविद्या प्रतिपादितेति चेत् कथं नाम शिष्यप्रश्नः सङ्गच्छेत ? न च ब्रह्मविद्यायास्तत्र सावशेषोक्तेः प्रश्न इति वाच्यम्, प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्तीति (२।५) फलवचनेनोपसंहारानुपपत्तेः । न च फलोपकार्यङ्गानामनुपदेशात्तद्विषयकोऽयं शिष्यप्रश्न इति साम्प्रतम्, 'उक्ता त उपनिषत्' इति गुरुणा विद्याया निरवशेषत्वप्रतिपादनात् । तथा सति पिप्पलादवत् "नातः परमस्ति" (प्र उ. ६।७) इति विद्यासमाप्तेरवधारणं कर्तव्यमिति चेदुच्यते कृतमेवावधारणमुक्ता त उपनिषदित्यनेन । ननु कथं तर्ह्यवधारणानन्तरमपि 'तस्यै तपो दम' (४।८) इत्येवरूपेण पुनरुच्यत इति चेत्, सत्यम्, न खलु पूर्वोपनिष-

च्छेषतया (फलोपकार्यङ्गरूपेण)[1] सहकारिसाधनान्तराभिप्रायेण (अनुपसर्जनसमप्रधानाङ्गरूपेण)[2] वा तस्यै तपो दम इत्यादीनामुक्तिः किन्तु ब्रह्मविद्योपायत्वेनेत्यदोषः। तत्रापि तपोदमादीनां ब्रह्मविद्योपायत्वं वेदवेदाङ्गैः सह पाठादित्यवगन्तव्यम्। सहपठितानां सदृशो विनियोग इति नैतन्मतं पूर्वपक्षिभिरङ्गीक्रियते, सूक्तवाकेन देवतानुमन्त्रणार्थं प्रयुक्तानां मन्त्राणां सहपठितानामपि दर्शयागेऽग्निमन्त्रस्य पूर्णमासे चाग्नीषोममन्त्रस्य विनियोगदर्शनात्। एवमेव प्रकृतेऽपि वेदवेदाङ्गानां विद्योपायत्वेऽपि तपआदीनां विद्याङ्गत्वं भवेदिति पूर्वपक्षिमतम्।

अत्रोच्यते सिद्धान्तिना—सर्वक्रियाकारकफलनिर्वर्तिका ब्रह्मविद्या न कथमपि स्वफलोत्पत्तौ समप्रधानान्यङ्गानि फलोपकार्यङ्गाणि वाऽपेक्षन्ते। ब्रह्मविद्या हि सर्वविषयव्यावृत्तं प्रत्यगात्मानं बोधयति. मोक्षार्थिना च विषयासङ्गस्त्यक्तव्य इति शास्त्रेष्वनिशं प्रतिपाद्यते। अतः कर्म न ब्रह्मविद्याङ्गं भवितुमर्हति। अतएव च सूक्तवाकवदत्र विभागेन विनियोगो भवेदिति पूर्वपक्षिशङ्काया असङ्गते सा सर्वथा हातव्या। एवं चोक्ता त उपनिषदिति विद्यासमाप्त्यवधारणमेवेति सिद्धान्तः।

Exposition—The pupil comes to know that the worshipper attains such an extraordinary power that people pray to him as they do to God. But the advanced

---

[1] पूर्णमासेष्टौ त्रयः प्रधानयागा विद्यन्ते। तद्व्यतिरिच्य कानिचनाङ्गानि सन्ति प्रयाजानुयाजादीनि। प्रधानयागनिष्पाद्यापूर्वं न स्वयमेव पूर्णमासफलं स्वर्गं जनयितुं प्रभवति किन्तु फलोत्पत्त्यर्थं प्रयाजादिनिष्पाद्यापूर्वाण्यपि तत्र अपेक्षणीयानि। एतानि प्रयाजादीनि फलोपकारीण्यङ्गानि। प्रकृते तपआदीनि न विद्याफलं मोक्षमुपकुर्वन्तीति न तेषां फलोपकार्यङ्गत्वमिति सिद्धान्तिनामाशयः।

[2] यत्र सर्वेषां समप्राधान्यं सर्वैश्च सम्भूय फलजनकत्वं घटोत्पत्तौ दण्डचक्रसलिलादीनामिव तत्र तेषां सहकारिसाधनशब्देनोल्लेखो भवति।

student is least concerned about these ephemeral powers and asks the teacher to teach him the most secret and highest knowledge i. e. Upaniṣad. The teacher replies that he has already said this Supreme Knowledge.

Saṅkarācārya poses a problem that the pupil, should not have asked the teacher to instruct further about Upaniṣad if it is already taught. The student's query cannot be defended by maintaining that the doctrine remains unfinished because the result of this Upaniṣad has already been mentioned in m. 2.5. It is customary that the result is said only in the conclusion. Again the opponents urge that the completion of a doctrine must be marked by a statement, as in the Praśnopaniṣad, — 'There is nothing beyond this.' To this the Advaitins observe that this very statement of the teacher, 'I have told you the Upaniṣad' should be understood to mean conclusiveness.

The opponents again assert that उक्ता ते उपनिषद् cannot be a definitive statement signifying the completion of the Supreme Knowledge inasmuch as तस्यै तपो दम (4 8) etc. follows this mantra.

The Advaitins grapple with this objection in the following manner. In their opinion m. 4.8 conveys nothing about Upaniṣad nor does it contain any knowledge about a limb which may help in the fructification of the result of Upaniṣad ; but it comprises

some knowledge of the means[1] of attaining Upaniṣad. In m. 4.8 *tapas*, *dama*, *karman etc.* are read simultaneously with the Vedas and Vedāṅgas, the well-known means of Upaniṣad. So *tapas* etc. also are held to be the means. But this argument does not, according to the opponents, seem to be invulnerable because the *Sūktavāka* mantras are applied in different sacrifices although they are read together. Similarly Vedas etc., and *tapas* etc. may be differently treated i. e. Vedas etc. may be the means of Upaniṣad and *tapas* etc. may very well be the limbs.

The Advaitins now hold that Upaniṣad or Brahmavidyā destroys all action, instrument and result So it cannot require any action for its result. Again Brahmavidyā is obtained by total renunciation of action. Thus *karman*, *tapas* etc. can never be the limbs of Brahmavidyā or Upaniṣad. In this way the Advaitins prove up to the hilt that the Upaniṣad is already complete and उक्ता ते उपनिषद् is a definitive statement showing the finality.

[1] Any action which helps in the production of the result of something is called its limb and any action which helps in the origination of something is called the means.

NOTES

उपनिषदम्, उपनिषद्—The word उपनिषत् is derived as उप--नि--सद्+क्विप् meaning the agent (क्विप्) causing to understand (सद्) surely (नि) the nature of the nearest (उप) i. e. Self. In one word, Upaniṣad means 'the knowledge of Self' (आत्मविद्या, ब्रह्मविद्या). The root सद् has two other meanings viz. to kill (विशरण) and to uproot (अवसादन). Brahmavidyā kills or annihilates ignorance (अज्ञान) and uproots all our actions as we know them to be unreal. Sureśvara has brought out clearly the meaning of Upaniṣad in his immortal work, Bṛhadāraṇyakabhāsyavārtika. The students will be benefited by those. They are—

अत्र चोपनिषच्छब्दो ब्रह्मविद्यैकगोचरः ।
तत्रैव चास्य सद्भावादभिधार्थस्य तत् कुतः ॥३॥
उपोपसर्गः सामीप्ये तत् प्रतीचि समाप्यते ।
त्रिावस्थस्य सदर्थस्य निशब्दोऽपि विशेषणम् ॥४॥
उपनीयेममात्मानं ब्रह्मापास्तद्वयं यतः ।
निहन्त्यविद्यां तज्जञ्च तस्मादुपनिषद् भवेत् ॥५॥
निहत्यानर्थमूलं स्वाविद्यां प्रत्यक्तया परम् ।
गमयत्यस्तसंभेदमतो वोपनिषद् भवेत् ॥६॥
प्रवृत्तिहेतून् निःशेषास्तन्मूलोच्छेदकत्वतः ।
यतोऽवसादयेद् विद्या तस्मादुपनिषन्मता ॥७॥

(सम्बन्धवार्तिक)

"Upanisad means inner knowledge, that which enters into the final Truth and settles in it."—Aurobindo.

ब्राह्मीम्—Some suggest that Kenopaniṣad should be called Brāhmī Upaniṣad. But Max Muller opposes this view. "The name of Brāhmī Upaniṣad (IV. 7) can hardly be considered as a title. It means 'the teaching of Brahman,' and is used with reference to other Upaniṣads also."—Max Müller.

ब्राह्मीम्, अब्रूम—Note the difference between ŚPB. and ŚVB. as regards the interpretations of these two words. Ś. glosses ब्राह्मीम् in ŚPB. as 'ब्रह्मण परमात्मन इयं ब्राह्मी, ताम्'· but in ŚVB. we find—'ब्रह्मणो ब्राह्मणजातेरुपनिषदम्'. These two interpretations are not directly opposed to each other. One may either take the first one or the second. But the meaning of अब्रूम in ŚVB. directly repudiates[1] the meaning in ŚPB. It is for this reason that some renowned scholors have elected to opine against the common authorship of the two *bhāṣyas*. But the traditional view of common authorship may be justified by the course adopted by Ānandagiri. He comments under ब्राह्मणजातेरुपनिषदम् as—'ब्राह्मणजात्यनुष्ठेया विद्यामात्मज्ञानसाधनभूतामित्यर्थः'. It may be translated as—'To be accomplished by Brāhmaṇa caste or caused by the means of attaining *Vidyā* i. e. knowledge of Self'. Here we should notice that the stress is upon *accomplishment* or *means*. If ब्राह्मीम् is interpreted in this way, the

---

1 "उपनिषदमब्रूम वक्ष्याम इत्यर्थः। वक्ष्यति हि। ब्राह्मी नोक्ता, उक्ता त्वात्मोपनिषद्। तस्मान्न भूताभिप्रायः 'अब्रूम' इत्ययं शब्दः'—ŚVB.

word अब्रूम cannot be commented upon as past tense since the previous mantra did not mention any means of attaining knowledge ; and it is only the next mantra i. e. तस्यै तपो दम. (m. 4.8) which prescribes some means (साधन) to the end of *Vidyā* The interpretations of ब्राह्मीम् in ŚPB. and ŚVB. may differ but they do not clash with each other and so both of them can go together as alternative explanations. If these two are admitted as unopposed, the interpretations of अब्रूम should necessarily be accepted as unopposed, although apparently they seem to be opposed.

तस्यै तपो दमः कर्मेति प्रतिष्ठा वेदाः सर्वाङ्गानि सत्यमायतनम् ॥८॥

Eng. Tran.—Austerity, self-control, work, the Vedas, Vedāṅgas are its support ; truth is (its) abode. Or—Austerity, self-control and work are its support ; the Vedas are all (its) limbs ; truth is (its) abode.

Paraphrase—तस्यै (तस्या, उपनिषद इति शेष·) तप. (कार्येन्द्रियमनसां निग्रहः), दमः (अन्तरिन्द्रियसंयम·, उपलक्षणेन वाह्येन्द्रियसयमरूपः शमोऽपि ग्रहीतव्यः), कर्म (अग्निहोत्रादि), वेदाः, 'सर्वाङ्गानि (शिक्षादीनि) इति (अमानित्वादयो गुणाः) प्रतिष्ठा (पादौ इव), सत्यम् (अकौटिल्यम्) आयतनम् (निवासभूतम्)। यद्वा—तस्यै (तस्या उपनिषदः) तपः दमः कर्म इति प्रतिष्ठा (पादौ), वेदाः (चत्वारो

वेदा साङ्गा.) (उपनिषद सर्वाणि अङ्गानि), सत्यम् आयतनम् ।

Padabhāṣyam—यामिमां ब्राह्मीमुपनिषदं तवाग्रेऽब्रूमेति **तस्यै** तस्या उक्ताया उपनिषदः प्राप्त्युपायभूतानि तपआदीनि । **तपः** कायेन्द्रियमनसां समाधानम् । **दमः** उपशमः । **कर्म** अग्निहोत्रादि । एतैर्हि संस्कृतस्य सत्त्वशुद्धिद्वारा तत्त्वज्ञानोत्पत्तिर्दृष्टा[1], दृष्टा ह्यमृदितकल्मषस्योक्तेऽपि ब्रह्मण्यप्रतिपत्तिर्विपरीतप्रतिपत्तिश्च, यथेन्द्रविरोचनप्रभृतीनाम् । तस्मादिह वातीतेषु वा बहुषु जन्मान्तरेषु तपआदिभिः कृतसत्त्वशुद्धेर्ज्ञानं समुत्पद्यते यथाश्रुतम्—"यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ । तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः" (श्वे० उ० ६।२३) इति मन्त्रवर्णात् । "ज्ञानमुत्पद्यते पुंसां क्षयात्पापस्य कर्मणः" (महा० शा० २०४।८) इति स्मृतेश्च । **इति**शब्द उपलक्षणत्वप्रदर्शनार्थः । इत्येवमाद्यन्यदपि ज्ञानोत्पत्तेरुपकारकम् "अमानित्वमदम्भित्वम्" (गीता १३।७) इत्याद्युपदर्शितं भवति । **प्रतिष्ठा** पादौ, पादाविवास्याः, तेषु हि सत्सु प्रतितिष्ठति ब्रह्मविद्या प्रवर्तते,

[1] Originally there were perhaps two words दृष्टा दृष्टा, the first one being construed with तत्त्वज्ञानोत्पत्तिः and the second with अप्रतिपत्ति and विपरीतप्रतिपत्ति. But later on the two similar words placed side by side generated a wrong impression that one was perhaps mistakenly written twice. However, if there is one word in any edition, it should be construed with the following clause

पङ्ग्व्यामिव पुरुषः। वेदाश्चत्वारः सर्वाणि चाङ्गानि शिक्षादीनि षट्, कर्मज्ञानप्रकाशकत्वाद्वेदानाम्, तद्रक्षणार्थत्वादङ्गानां प्रतिष्ठात्वम्।

अथवा, प्रतिष्ठाशब्दस्य पादरूपकल्पनार्थत्वाद् वेदाः त्वितराणि सर्वाङ्गानि शिरआदीनि। अस्मिन् पक्षे शिक्षादीनां वेदग्रहणेनैव ग्रहणं कृतं प्रत्येतव्यम्। अङ्गिनि हि गृहीतेऽङ्गानि गृहीतान्येव भवन्ति, तदायत्तत्वादङ्गानाम्। सत्यम् आयतनम् यत्र तिष्ठत्युपनिषत् तदायतनम्। सत्यमित्यमायिताऽकौटिल्यं वाङ्मनःकायानाम्। तेषु ह्याश्रयति विद्या, येऽमायाविनः साधवः, नासुरप्रकृतिषु मायाविषु; "न येषु जिह्ममनृतं न माया च" (प्र० उ० १।१६) इति श्रुतेः। तस्मात्सत्यमायतनमिति कल्प्यते। तपआदिषु एव प्रतिष्ठात्वेन प्राप्तस्य सत्यस्य पुनरायतनत्वेन ग्रहण साधनातिशयत्वज्ञापनार्थम्। "अश्वमेधसहस्रं च सत्य च तुलया धृतम्। अश्वमेधसहस्राच्च सत्यमेक विशिष्यते॥" (विष्णुस्मृ० ८, आदि ७४।१०३) इति स्मृतेः॥ ८॥

Vākyabhāṣyam—तस्या वक्ष्यमाणाया उपनिषदस्तपो ब्रह्मचर्यादि दम उपशमः कर्म अग्निहोत्रादीत्येतानि प्रतिष्ठाश्रयः। एतेषु हि सत्सु ब्राह्मयुपनिषत् प्रतिष्ठिता भवति। वेदाश्चत्वारोऽङ्गानि च सर्वाणि। प्रतिष्ठेत्यनुवर्तते। ब्रह्माश्रया हि विद्या सत्यं यथाभूतवचनमपीडाकरम्, आयतनं निवासः, सत्यवत्सु हि सर्वं यथोक्तमायतन इवावस्थितम्॥८॥

Vivaraṇam—मन्त्रेऽस्मिन्नुपनिषदो ब्रह्मविद्याया वा प्राप्त्युपायभूतानि तपआदीन्युच्यन्ते। तानि च साधनानि तपः, दमः, कर्म, वेदाः, वेदाङ्गानीति। इतिशब्देनामानित्वादीनि[1] तत्त्वज्ञानार्थदर्शनान्तानि गीतात्रयोदशाध्यायधृतानि साधनान्युपलक्षितानि। तपः कायेन्द्रियमनसां स्थैर्यम्। दमो मनःसंयमः, अनेन बहिरिन्द्रियसंयमरूपः शमोऽपि ग्रहीतव्यः। कर्माग्निहोत्रादि। वेदाश्चत्वारः ऋग्यजुःसामाथर्वाणः। वेदाङ्गानि च शिक्षाकल्पच्छन्दोज्योतिषव्याकरणनिरुक्तानि। एतानि प्रतिष्ठाभूतानि, पादाविव मनुष्याणाम्। एतैः साधनैर्येषामन्तःकरणं शुद्धं तैरेव ब्रह्मतत्त्वमवगन्तुं शक्यते, नान्यैरसंस्कृतान्तःकरणैः, इन्द्रविरोचनादिवदप्रतिपत्तिविपरीतप्रतिपत्तिव्याहतत्वात्तेषाम्। अस्मिन्नेव प्राक्तने वा जन्मनि यदि साधनैश्चित्तं संस्कृतं स्यात्तदा ब्रह्मतत्त्वश्रवणाज् ज्ञानमुपजायते, नान्यथा।

प्रतिष्ठाशब्देन पादकल्पनादन्येषामप्यङ्गानां कल्पनं भवेदिति व्याख्यान्तरेण वेदा एव तस्या उपनिषदः कृत्स्नान्यङ्गानीत्युक्तम्, प्रतिष्ठा च तपो दमः कर्मेति। तत्रापीतिशब्देनामानित्वादीनामुपलक्षणं स्यादेव। अत्र मते वेदा इत्यनेन साङ्गा इति बोद्धव्यमङ्गपदस्य

---

[1] अमानित्वमदम्भित्वमहिंसा क्षान्तिरार्जवम्।
आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः॥
इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहङ्कार एव च।
जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम्॥
असक्तिरनभिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु।
नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु॥
मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी।
विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंसदि॥
अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम्।
एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा॥

—गीता १३।७-११

ब्रह्मविद्याङ्गत्वेन व्याख्यानात्। अपि चास्मिन् व्याख्याने यथाश्रुतार्थो गृहीतो भवति, प्रतिष्ठेति पदेन सह नाग्रिमयो. 'वेदाः सर्वाङ्गानि' इति पदयोरन्वयः क्रियते। 'कर्मेती'तिपदेन सत्यस्यापि ग्रहणसम्भवात् पुनः सत्यमायतनमित्युक्ति सत्यस्य वैशिष्ट्यद्योतनार्था। उक्तं च स्मृतौ —अश्वमेधसहस्राच्च सत्यमेक विशिष्यत इति। सत्यमकौटिल्य वाङ्मन कायानामित्युक्तं भाष्ये। यथायतने देवालये वा देवाना विशेषतो निवासस्तथा सत्यवत्सु हि पुरुषेषु यथोक्तसाधनानामवस्थिति-रिति वाक्यभाष्यकृतामाशयः।

Exposition—The means of attaining the Upanisad or Brahmavidyā have been enumerated here. Those are austerity of body, senses and mind (tapas), self-control (dama), sacrifices or other religious rites (karman), the Vedas, Vedāṅgas etc. The other means which may be included in this list are—lack of prestige, lack of vanity etc. (cf. Gīta 13. 7–11). These are said to be the basis or support' of Upaniṣad. As a man stands on his two feet, so also Upaniṣad has its support on these means. One need not cultivate these means in this very birth. What one requires is the purification of the mind with the help of these famous means of Upaniṣad, this purification may also be achieved in any previous birth. Due to the lack of this purification, personalities like Indra and Virocana even could not understand Brahman and took It otherwise.

When the two feet have been imagined, we may also imagine the other limbs of this Upaniṣad. The

Vedas may be held to be all the other limbs (सर्वाङ्गाणि); of course, the Vedāṅgas should be deemed included in the Vedas. Then the feet will be tapas, dama and karman etc. In this interpretation the normal order of the words of this mantra is maintained, whereas in the first one the word 'pratiṣṭhā' had to be shifted after the word 'sarvāṅgāṇi'.

Truth is said to be the abode of Upaniṣad. But we could have easily taken truth by the word 'इति'. The special mention of 'satyam' has given a special status to truth. We also find in the smṛti that truth is valued more than even the total result of one thousand Aśvamedha sacrifices. As a temple is a special abode of the gods, so also in a truthful man resides all the means

NOTES

तप:—"Tapas is training in spiritual life. Negatively, it is cleansing our soul of all that is sinful and imperfect; positively, it is building up of all that is good and holy." —RK.

दम:—Many authors have interpreted दम as restraint of the sense-organs. (cf. बाह्येन्द्रियाणा....निवर्तनम्—वेदान्तसार, बहिरिन्द्रियनिग्रहो दम:–वेदान्तपरिभाषा) But Ś. has explained under Bṛ. U. 4. 4. 23 as "दान्त:—अन्त:करणतृष्णातो निवृत्त:".

सर्वाङ्गानि—In almost all the editions the word is read with a dental न्. But in classical Sanskrit we should have the word with a cerebral ण् by the rule कुमति च (Pāṇ. 8. 4. 13)

"It is impossible to adopt Ś.'s first rendering, 'the Vedas and all the aṅgas' i. e. the six subsidiary doctrines. He sees himself that sarvāṅgāni stands in opposition to pratiṣṭhā and āyatana, but seeing Veda and Aṅga together, no Brahman[1] could help thinking of the Vedāṅgas."—Max Muller.

For our view see Exposition, Vivaraṇam etc.

सत्यम्—It is defined in Yogasūtrabhāsyam as "सत्यं यथार्थे वाङ्मनसे, यथा दृष्टं यथानुमितं यथाश्रुतं तथा वाङ्मनश्चेति" (Yogasūtra 2. 30). When one says whatever one sees, hears and understands, one speaks the truth. Even a little deviation will swerve it from truth. If I speak the truth and know that it will create confusion or misunderstanding in others, this statement of mine is tantamount to a lie. Yudhiṣṭhira told such a lie.[2]

[1] Perhaps here 'Brāhmaṇa' is meant.

[2] "यथा द्रोणाचार्येण स्वतनयाश्वत्थाममरणमायुष्मन् सत्यमश्वत्थामा हत इति पृष्टस्य युधिष्ठिरस्य प्रतिवचनं हस्तिनमभिसन्धाय, सत्यं हतोऽश्वत्थमेति, तदिदममुष्योत्तरं न युधिष्ठिरस्य स्वबोधं संक्रामयति, स्वबोधो ह्यस्य हस्तिहननविषय स्तज्जन्मा, न चासौ संक्रान्तः किन्त्वन्य एव तस्य तनयवधबोधो जात इति"—तत्त्ववैशारदी २।३० सूत्र.।

यो वा एतामेवं वेदापहत्य पाप्मानमनन्ते स्वर्गे लोके ज्येये प्रतितिष्ठति प्रतितिष्ठति ॥९॥

Eng. Tran.—Whoever knows this in this way, destroys sin, (and) is established in an endless supreme blissful world.

Paraphrase—य. वै एताम् (तपआद्यङ्गयुक्ता ब्रह्मविद्याम्) एवम् (ब्रह्म ह देवेभ्य इत्यादिनार्थवादेन यथा स्तुता ब्रह्मविद्या तथा) वेद (जानाति) [स] पाप्मानम् (अविद्या कामनापूर्वक च कृत कर्मेति समारब्बीजम्) अपहृत्य (दूरीकृत्य) अनन्ते ज्येये स्वर्गे (अन्तरहिते ज्येये महत्तरे महत्तमे इत्यर्थ., तादृशे स्वर्गे, न तु प्रसिद्धे त्रिविष्टपे) लोके प्रतितिष्ठति (प्रतिष्ठितो भवति, न ततो विच्युति॰ जायते) प्रतितिष्ठति (उपनिषत्समाप्तिद्योतनार्थमावृत्तमिद पदम्)।

Padabhāṣyam—**यो वै एतां** ब्रह्मविद्याम् 'केनेषितम्' इत्यादिना यथोक्ताम् **एवं** महाभागां 'ब्रह्म ह देवेभ्यः' इत्यादिना स्तुतां सर्वविद्याप्रतिष्ठां वेद 'अमृतत्वं हि विन्दते' इत्युक्तमपि ब्रह्मविद्याफलमन्ते निगमयति—**अपहृत्य पाप्मानम्** अविद्याकामकर्मलक्षणं संसारबीजं विधूय **अनन्ते** अपर्यन्ते **स्वर्गे लोके** सुखात्मके ब्रह्मणीत्येतत्। अनन्त इति विशेपणान्न त्रिविष्टपे, अनन्तशब्द औपचारिकोऽपि स्यादित्यत आह—ज्येय इति। **ज्येये** ज्यायसि सर्वमहत्तरे स्वात्मनि मुख्य एव **प्रतितिष्ठति**। न पुनः संसारमापद्यत इत्यभिप्रायः ॥९॥

Vākyabhāṣyam——तामेतां तपआद्यङ्गां तत्प्रतिष्ठां ब्राह्मीमुपनिषदं सायतनामात्मज्ञानहेतुभूतामेवं यथावद्यो वेदानुवर्ततेऽनुतिष्ठति तस्यैतत्फलमाह——अपहत्य पाप्मानमपक्षीय धर्माधर्मावित्यर्थः, अनन्तेऽपारेऽविद्यमानान्ते स्वर्गे लोके सुखप्राये निर्दुःखात्मनि परे ब्रह्मणि ज्येये महति सर्वमहत्तरे प्रतितिष्ठति। सर्ववेदान्तवेद्यं ब्रह्मात्मत्वेनावगम्य तदेव ब्रह्म प्रतिपद्यत इत्यर्थः ॥९॥

Vivaraṇam——यः कश्चन पुरुष केनेषितमित्यादिना प्रतिपादिता ब्रह्म ह देवेभ्यो विजिग्य इत्यादिनार्थवादेन प्रशसिता ब्रह्मविद्या जानाति स खलु ससारबीजमज्ञान विनाश्य विनाशरहिते स्वर्गसदृशे सुखात्मके लोके प्रतिष्ठितो भवति। नाय लोकः प्रसिद्धस्त्रिविष्टपस्तस्यापि विनाशसत्त्वात्। न चात्र मन्त्रेऽनन्तपदस्यापेक्षिकानन्तार्थो ग्रहणीयो ज्येये ज्यायसि महत्तर इति विशेषणात्। कस्माज्ज्यायसोत्यवधेरनुल्लेखात् सर्वमहत्तर इत्येतादृशेऽर्थे पर्यवसानात्, आत्मस्वरूप ब्रह्मस्वरूप वा लभ्यत इति ब्रह्मविद्याफलमत्राभिप्रेतम्। स च ज्ञानी तत्रैव प्रतितिष्ठति, न ततस्तस्य विच्युतिर्भवति, नासौ पुनर्जननमरणससारस्य वश गच्छति। उपनिषत्समाप्त्यर्थ प्रतितिष्ठतीति द्विरुक्तमेतत् पदम्।

ननु 'अमृतत्व हि विन्दते' (२।४), 'प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति' (२।५) इत्यादि फलश्रवणात् पुनरत्र 'अनन्ते स्वर्गे लोके ज्येये प्रतितिष्ठति' इति फलवचन व्यर्थमिति चेदुच्यते——आद्ये खण्डद्वये निर्गुण ब्रह्म प्रतिपादित तदनन्तरमन्तिमे खण्डद्वये सगुण ब्रह्म प्रतिपाद्य तद्वनमित्युपासनं विहितम्। अतो भ्रमः स्याद् यदस्या उपनिषदः सगुणे ब्रह्मण्येव तात्पर्यमिति। तन्माभदिति 'अनन्ते ज्यय'

इत्यादिनामृतत्वमेव निर्गुणब्रह्मज्ञानफलं निगमयति, तत्रैव च निर्गुण एवास्या उपनिषदस्तात्पर्यमिति दर्शयति। अपि च, सगुणब्रह्मप्रतिपादनानन्तरं निर्गुणब्रह्मज्ञानफलवचनेनोपसंहारात् क्रममुक्तिरपि दर्शिता।

Exposition—He who is aware of the Supreme Knowledge i. e. Upaniṣad, annihilates ignorance (avidyā). Ignorance is the root of all distress, including that of hovering in the cycle of birth and death. The word 'pāpman' is here used to mean ignorance. The removal of ignorance brings in the attainment of endless heaven (svarga). This 'svarga' is not the transient one which a virtuous man wins by the performance of the noble deeds. This is endles 'svarga' and is referred to in this mantra as supreme (jyeya). Literally jyeya or jyāyaś means 'greater', but there being no mention of any object with which it is compared, it will imply 'greater than anything else' i. e. Self or Brahman. This attainment of Brahman is a permanent result and there is no fall from it If a man wins the knowledge of Self, he is never born ; he becomes immortal.

This immortality was mentioned in 1.2., 2.4 and 2.5. It is once more referred to with a view to showing that the main purport of this Upaniṣad is the knowledge of unqualified Brahman. Although qualified Brahman has been the subject of discussion in the latter half of this Upaniṣad, this is not the final doctrine which this

Upaniṣad teaches. That is why after the mention of qualified Brahman and Its meditation Śruti comes over again to the result of the knowledge of unqualified Brahman, showing thereby the unity of the beginning and the end. The second purpose of the repetition of the result may be to show that the worship of qualified Brahman will culminate in the knowledge of unqualified Brahman i. e. man advances *gradually* (क्रमेण) towards the goal of salvation (क्रममुक्ति).

NOTES

स्वर्गे लोके—None of the commentators has explained the word as 'heaven', due to the association of the words अनन्ते and ज्येये. (See Viva., Exposition etc.) Thus the word should be understood in a sense which is consistent with the other words. 'Svarga' is known as a receptacle of pleasure and happiness But there is an end to it. So in combination with the word अनन्त, it means 'a repository of happiness'. cf. "सुखात्मके ब्रह्मणीत्येत्"—ŚPB. "स्वर्गे लोके सुखप्राये निर्दुःखात्मनि परे ब्रह्मणि"—ŚVB. "अनन्तज्येयपदसमभिव्याहारात् स्वर्गलोकशब्दो भगवल्लोकपर:"—PRR. "स्वर्गे सुखरूपे लोके प्रकाशरूपे"—P..etc.

ŚN. explains it with the help of the derivative meaning. The word is derived as स्व·–गै + क. In the ordinary sense it means—स्वरिति गीयत इति ; it is 'svar' i.e. heaven and at the same time praised also. But in the present

case, it is expounded as स्व: गीयते इति, which literally means 'praised by the heaven.' The secondary meaning of it will be 'praised by the inhabitants of the heaven' (cf. स्वर्गे स्वर्गवासिभिर्गेय आनन्दात्मनि लोके"—ŚN.

• ज्येये—It is an irregular form for ज्यायसि. Some Western scholars as Max Muller and Deussen want to emend it as अज्येये, unconquerable. Of course, it will require no extra syllable since लोके+अज्येये will be combined euphonically as लोकेऽज्येये. "Might we read ajyeye for jyeye ? cf. Śatapatha Brāh. XI. 5. 7. 1"—Max Muller

शान्तिपाठः

ॐ सह नाववतु सह नौ भुनक्तु सह वीर्यं करवावहै।
तेजस्विनावधीतमस्तु मा विद्विषावहै ॥

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

ॐ आप्यायन्तु ममाङ्गानि वाक्प्राणश्चक्षुः श्रोत्रमथो बलमिन्द्रियाणि च सर्वाणि सर्वं ब्रह्मौपनिषदं माहं ब्रह्म निराकुर्यां मा मा ब्रह्म निराकरोदनिराकरणमस्त्वनिराकरणं मेऽस्तु तदात्मनि निरते य उपनिषत्सु धर्मास्ते मयि सन्तु ते मयि सन्तु ॥

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

Vivaraṇam—अथ शान्तिपाठ पूर्वमेवाक्षरशो व्याख्यात । उपनिषत्प्रारम्भे शान्तिपाठ. खलु वक्ष्यमाणाया विद्याया निर्विघ्नाध्ययनाध्यापनार्थम् । समाप्तावपि शान्ति पठ्यत इति सम्दाचार. । तत्र हेतु.—यदधीत शिष्येण तस्य सम्यगवबोधो भवेन्, अधीता च विद्या न विस्मर्यतेति । उक्त च भाष्यकृता शङ्कराचार्येण तैत्तिरीयोपनिषदि—"अतीतविद्याप्राप्त्यपसर्गप्रशमनार्था शान्ति पठिता" इति । (तै० उ० २।१।१) ।

इति विद्वत्समाजशिरोभूषणमहामहोपाध्याययोगेन्द्रनाथश्रीचरणान्तेवासिना पण्डितप्रवरश्रीमदानन्दगोपालगोस्वामिदेवशर्मणस्तनुजेन सस्कृतशिक्षाकेन्द्रभूतनवद्वीपधामवास्तव्येन विष्णुप्रियापरिवारसम्भूतेन माधवाचार्यवशजेन सीतानाथदेवशर्मणा कृत केनोपनिषद्विवरण सम्पूर्णम् ॥

Exposition—The Peace Prayer is repeated at the end with a view to extirpating the evil which may come in the way of the perfect understanding and retention of the said knowledge.

APPENDICES

APPENDIX A

Bengali Translation and Exposition

শান্তিপাঠ

*অনুবাদ—ওঁ। (ব্রহ্ম) আমাদিগের উভয়কে (গুরু ও শিষ্যকে) রক্ষা করুন। (তিনি) যেন আমাদিগের উভয়কে (বিদ্যাব ফল) ভোগ করান। (আমরা) উভয়ে যেন বীর্য (বিদ্যার্জনসামর্থ্য) উৎপাদন করি। তেজস্বী আমাদিগেব (পঠনীয় গ্রন্থসমূহ) ভালভাবে অধীত হউক্। (আমরা যেন পবস্পবকে) বিদ্বেষ না করি। ওঁ শান্তি, শান্তি, শান্তি।

ওঁ। আমাব অঙ্গসমূহ, বাক্, প্রাণ, চক্ষু, শ্রোত্র এবং বল ও সর্ব ইন্দ্রিয় বৃদ্ধিপ্রাপ্ত হউক্। (চরাচর) সকলই উপনিষৎপ্রতিপাদ্য ব্রহ্ম। আমি যেন ব্রহ্মকে প্রত্যাখ্যান না করি। ব্রহ্ম যেন আমাকে প্রত্যাখ্যান না করেন। (আমি) যেন (ব্রহ্মের) নিবাকরণ না কবি, (ব্রহ্ম) যেন আমার নিরাকরণ না করেন সেই আত্মাতে নিরত আমার মধ্যে উপনিষৎসমূহে (কথিত) ধর্মসমূহ বিদ্যমান থাকুক্। সেইগুলি আমাতে থাকুক্। ওঁ শান্তি, শান্তি, শান্তি।

তাৎপর্য—আত্মবিদ্যা যাহাতে নির্বিঘ্নে অধীত ও অধ্যাপিত হইতে পাবে সেইজন্য শান্তিপাঠের বিশেষ আবশ্যকতা আছে। গুরু ও শিষ্য

* মন্ত্রগুলির বঙ্গানুবাদ করিযাছেন আমার ছাত্র গোবরডাঙ্গা হিন্দু কলেজের অধ্যাপক শ্রীহিমাংশুনাবায়ণ চক্রবর্তী।

ব্রহ্মের নিকট প্রার্থনা করিতেছেন যাহাতে গুরুশিষ্যেব এই অবিচ্ছিন্ন সম্প্রদায় রক্ষিত হয়। সম্প্রদায় রক্ষাব জন্য গুরুরও রক্ষা আবশ্যক যেহেতু গুরু ব্যতিবেকে শিষ্যেব অধ্যযন অসম্ভব আবার শিষ্যব্যতিবেকে গুরুব অধ্যাপন অসম্ভব বলিয়া শিষ্যেবও রক্ষা প্রার্থনা করা হইতেছে। ব্রহ্ম যেন তাঁহাদিগকে বিদ্যাফল ভোগে সহাযতা কবেন—ইহাই তাঁহাদেব প্রার্থনা। তাঁহাবা বিদ্যার্জনেব সামর্থ্য বা বীর্যও কামনা কবিতেছেন। তাঁহারা যাহা অধ্যযন কবিবেন তাহা যেন তাঁহাদেব নিকট প্রতিভাত হয়। অধীত বিষয যাহাতে সম্যক্‌ভাবে আযত্ত হয তাহাব জন্যও তাঁহাবা প্রার্থনা করিতেছেন। গুরু ও শিষ্যেব মধ্যে মধুব সম্বন্ধই স্বাভাবিক কিন্তু যদি কোনও সমযে অমনোযোগবশতঃ গুরু শিষ্যেব প্রতি বা শিষ্য গুরুব প্রতি অন্যায আচবণ কবিযা ফেলেন তবে তাহা নিতান্তই দুঃখের বিষয়। এইভাবে অনিচ্ছাসত্ত্বেও পবস্পবেব মধ্যে বিদ্বেষ জন্মাইতে পাবে। এই অনভিপ্রেত বিষয হইতে যাহাতে তাঁহাবা পরিত্রাণ লাভ কবেন তজ্জন্য ব্রহ্মেব নিকট প্রার্থনা কবিতেছেন। আধ্যাত্মিক আধিদৈবিক ও আধিভৌতিক বিঘ্ন নিবাকবণের জন্য তিনবার শান্তি শব্দটি উচ্চাবিত হইযাছে।

উপনিষৎ পাঠেব পূর্বে শিষ্য প্রার্থনা কবিতেছেন যাহাতে তাঁহাব অঙ্গসমূহ, বাগিন্দ্রিয় প্রভৃতি কর্মেন্দ্রিয়, পঞ্চপ্রাণ, চক্ষুঃ-শ্রোত্র প্রভৃতি জ্ঞানেন্দ্রিয়, বল ইত্যাদি সকলই ক্রমাগত বৃদ্ধিপ্রাপ্ত হয়। শিষ্য বলিতেছেন যে, চরাচর যাহা কিছু বিদ্যমান আছে তাহা সকলই উপনিষৎ-প্রতিপাদ্য ব্রহ্মই। ব্রহ্ম ব্যতীত জগতে দ্বিতীয় সত্তা নাই। শিষ্যের আবও প্রার্থনা যে, তিনি যেন কখনও ব্রহ্মকে অস্বীকার না করেন, ব্রহ্মও যেন কোনদিন তাঁহাকে প্রত্যাখ্যান না করেন। শিষ্য রূপী জীবেব সহিত ব্রহ্মের সম্বন্ধ অবিচ্ছেদ্য হউক্। আরও, ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করিতে গেলে তাহার অধিকারী হইতে হয়। যাঁহাদের মধ্যে নিত্যানিত্য-

বস্তুবিবেক,[১] ইহামুত্রফলভোগবিরাগ,[২] শমদমাদি সাধনের[৩] উৎকর্ষ ও মোক্ষেচ্ছা আছে তাঁহারাই ব্রহ্মজ্ঞানেব অধিকারী। শিষ্য প্রার্থনা কবিতেছেন যেন তাঁহাব মধ্যে এই উপনিষদুক্ত ধর্মগুলিও বিদ্যমান থাকে। ইহাই তিনি বাববাব প্রার্থনা কবিতেছেন। তিনি আত্মাতেই নিরত, অনুরক্ত; অন্য কোন বিষয়ে আব তিনি আকৃষ্ট নহেন।

আভাষভাষ্যের তাৎপর্য—সামবেদেব তলবকাব ব্রাহ্মণ বা জৈমিনীয়ব্রাহ্মণেব নবম অধ্যায়ই কেনোপনিষৎ আখ্যা লাভ কবিযাছে। ইহাব পূর্বে আটটি অধ্যায়ে বিভিন্ন কর্ম ও উপাসনাব কথা বলা হইযাছে। কর্ম বলিতে সাধাবণতঃ যাগ-হোমাদি বুঝান হইয়া থাকে এবং উপাসনার অর্থ দেবতাচিন্তা। এই দেবতাচিন্তা বা উপাসনা আবাব কখনও বিদ্যা বা জ্ঞান শব্দেব দ্বাবাও উল্লিখিত হয। অবশ্য সেক্ষেত্রে বিদ্যা বা জ্ঞান মুখ্য অর্থে গৃহীত হয না। বিদ্যা বা জ্ঞানপদেব মুখ্য অর্থ ব্রহ্মজ্ঞান বা আত্মজ্ঞান এবং ইহাব দ্বাবাই বন্ধন হইতে মুক্তি বা মোক্ষ হয়। এই ব্রহ্মবিদ্যাই উপনিষদের প্রতিপাদ্য।

যাহা হউক, আটটি অধ্যায ধবিযা কর্ম ও উপাসনাব কথা বলিয়া এই নবম অধ্যাযে আবাব ব্রহ্মবিদ্যাব বা বিদ্যাব কথা বলা হইল কেন? কর্মেব সহিত জ্ঞানের সম্বন্ধই বা কিরূপ? এই সকল প্রশ্ন অত্যন্ত স্বাভাবিকভাবেই উদিত হয। এইজন্য আচার্য শঙ্কব তাঁহাব উপনিষদ্ভাষ্যের প্রাবম্ভে কর্ম ও জ্ঞানেব সম্বন্ধ কিরূপ তাহা নির্দেশ কবিতেছেন।

[শাস্ত্রে আস্থাসম্পন্ন ব্যক্তি শাস্ত্রের নির্দেশ অনুসারে শাস্ত্রীয় কর্মে প্রবৃত্ত হন ও শাস্ত্রনিষিদ্ধ কর্মে স্বাভাবিক প্রবৃত্তি থাকিলেও শাস্ত্রের নিষেধের জন্যই তাহা হইতে নিবৃত্ত হন। কিন্তু যাঁহার

১। নিত্য ও অনিত্য বস্তুর ভেদজ্ঞান।

২। ইহ জগতের ও পরলোকের যাবতীয় ফলে বৈরাগ্য।

৩। শম বাহ্যেন্দ্রিয়ের সংযম, দম অন্তরিন্দ্রিয় বা মনের সংযম ইত্যাদি।

শাস্ত্রে বিশ্বাস নাই তিনি স্বাভাবিক কর্ম বা রাগপ্রাপ্ত কর্মেরই অনুষ্ঠান করেন। যাহা শাস্ত্রে বিহিত হয় নাই কিন্তু কেবলমাত্র রাগ-বশতঃ (অনুরাগবশতঃ) অনুষ্ঠিত হইতেছে সেইরূপ স্বাভাবিক (স্বভাবসিদ্ধ) কর্ম মানুষ কোনও কামনা লইয়াই করিয়া থাকে। আবাব শাস্ত্রবিহিত কর্মও মানুষ শাস্ত্রোক্ত ফলেব আশায় করিয়া থাকে। যেমন—'অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ স্বর্গকামঃ' বাক্যে ''স্বর্গকাম অগ্নিহোত্র হোম কবিবেন'' এইরূপ বলায় স্বর্গেব কামনা লইয়াই তো পুরুষ অগ্নিহোত্রে প্রবৃত্ত হইতেছেন। সুতবাং অগ্নিহোত্র হোম সকাম শাস্ত্রীয় কর্ম। এইরূপ 'স য এতদেবং বিদ্বানক্ষরং প্রণৌতি.... অমৃতমভযং প্রবিশতি, তৎ প্রবিশ্য যদমৃতা দেবাস্ত-দমৃতো ভবতি' (ছাঃ ১।৪।৫) অর্থাৎ যিনি ওঙ্কারকে এইরূপে জানিয়া ওঙ্কাবের উপাসনা কবেন তিনি অমৃত অভযস্বরূপে প্রবেশ কবেন, তাহাতে প্রবেশ কবিযা দেবগণেব মতই অমৃতত্ব লাভ কবেন। ইহাতে উপাসনার কথা বলা হইয়াছে। ইহা শাস্ত্রীয় সকাম উপাসনা।

সাধাবণতঃ মানুষ কামনাপূর্বকই কর্ম কবিয়া থাকে এবং উপাসনাও কামনা লইযাই কবে। কিন্তু কামনা-পূর্বক কর্ম ও উপাসনাব অনুষ্ঠান অপেক্ষা নিষ্কামভাবে কর্ম ও উপাসনার অনুষ্ঠান অধিকতব সুফল প্রসব করে ইহাই শাস্ত্রকাবগণেব মত। যিনি ইহলৌকিক ফলেব অসাবতা উপলব্ধি করিয়াছেন ও পারলৌকিক স্বর্গাদি ফলেরও অকিঞ্চিৎকবতা বুঝিতে পারিয়াছেন সেই ফলবিরক্ত পুরুষের আর কোন কামনাই থাকে না। এইজন্য তিনি তখন কোনও কামনা না লইয়াই শাস্ত্রবিহিত কর্ম ও উপাসনার অনুষ্ঠান করেন।

ইহা ভিন্ন আর এক শ্রেণীর লোক আছেন যাঁহারা উপলব্ধি করিয়াছেন যে, একমাত্র ব্রহ্মই সত্য এবং আমিই সেই ব্রহ্মস্বরূপ। সুতবাং কর্তা, কর্ম, ক্রিয়া—এই ত্রিবিধ ভেদের জ্ঞান হয় না বলিয়া তাঁহারা কোনরূপ কর্ম করিতেই পারেন না। যথার্থ জ্ঞান বা ব্রহ্মজ্ঞান উৎপন্ন হওয়ায়

তাঁহারা আর কর্মের অধিকারীই থাকেন না।[১] তাঁহাদের পক্ষে কর্ম নিরর্থক।]

অতএব দেখা যাইতেছে যে, ছয় প্রকার লোক আমরা দেখিয়া থাকি। শ্রুতি তাঁহাদেব প্রত্যেকের লব্ধব্য ফলও বলিযা দিযাছেন। প্রথমতঃ, যাঁহাবা কেবলমাত্র (সকাম) অশাস্ত্রীয় কর্ম করেন তাঁহাবা পশ্বাদি স্থাববান্ত জন্ম লাভ করেন। যাঁহাবা পশুর মতই জৈবিক প্রবৃত্তি বশে কর্ম কবিবেন তাঁহাদেব পশ্বাদি জন্মলাভ তো যুক্তিসঙ্গতই। এ বিষযে শ্রুতি বলেন—

যোনিমন্যে প্রপদ্যন্তে শবীবত্বায় দেহিনঃ।
স্থাণুমন্যেঽনুসংযন্তি যথা কর্ম যথা শ্রুতম্॥ (কঠ—২।২।৭)

অর্থাৎ কর্ম ও জ্ঞান অনুসাবে কেহ কেহ শবীবধাবণেব নিমিত্ত যোনি প্রাপ্ত হয, কেহ স্থাববত্ব লাভ কবে। মনুসংহিতায বলা হইয়াছে—

শবীবজৈঃ কর্মদোষৈর্যাতি স্থাববতাং নবঃ।
বাচিকৈঃ পক্ষিমৃগতাং মানসৈবন্ত্যজাতিতাম্॥ (মনু ১২।৯)

অর্থাৎ শাবীবিক কর্মের দোষে স্থাববত্বপ্রাপ্তি, বাচিক কর্মের দোষে পশুত্ব বা পক্ষিত্বলাভ ও মানস কর্মেব দোষে অন্ত্যজত্ব বা নীচ জাতিরূপে জন্ম লাভ হয। অশাস্ত্রীয ও শাস্ত্রবিরুদ্ধ আচবণে পিতৃলোক বা দেব-

১। অর্থিত্ব ও সামর্থ্য না থাকিলে কেহ কোন কর্মে অধিকারী হইতে পারে না। যিনি স্বর্গ প্রার্থনা করেন না তিনি অর্থিত্বের অভাবেই কখনও স্বর্গফলদায়ক অগ্নিহোত্রাদি কর্মে অধিকারী হন না। এইরূপ পঙ্গু, অন্ধ প্রভৃতি সামর্থ্যের অভাবেই কর্মে অনধিকারী। জ্ঞানী কর্মে অনধিকারী কারণ তাঁহার কর্মফলে আকাঙ্ক্ষা নাই অর্থাৎ অর্থিত্ব নাই। অর্থিত্ব ও সামর্থ্য থাকিলেও নিষেধ থাকিলে অধিকারিত্ব থাকে না যেমন শূদ্রেব উপনিষৎপাঠ নিষিদ্ধ হওয়ায় শূদ্রের অর্থিত্ব ও সামর্থ্য থাকিলেও শূদ্র ব্রহ্মবিদ্যায় অনধিকারী। (ব্রঃ সূঃ শাঙ্করভাষ্য ১।৩।৩৪ দ্রষ্টব্য)

লোকও লাভ হয় না কেবল পুনঃপুনঃ জন্মমৃত্যুর আবর্তে ভ্রমণ করিতে হয়। ইহাকেই শ্রুতিতে 'জায়স্ব ম্রিয়স্ব' বলা হইয়াছে।

দ্বিতীয়তঃ, যাঁহারা সকাম শাস্ত্রীয় কর্মের অনুষ্ঠান করেন তাঁহারা 'কর্মণা পিতৃলোকঃ' শ্রুতি অনুসারে পিতৃলোক (পিতৃযাণ মার্গ) লাভ করেন ও কর্মফল ক্ষয়ে পুনরায় জন্মমৃত্যু প্রবাহে পতিত হইয়া আবৃত্তির (জন্ম-মৃত্যু-জন্ম···) চরম দুঃখ ভোগ করেন।

তৃতীয়তঃ, যাঁহারা কেবলমাত্র সকাম উপাসনা বা সকাম দেবতাচিন্তার অনুষ্ঠান করেন কিন্তু কর্মের অনুষ্ঠান করেন না তাঁহারা কর্মের অধিকার থাকা সত্ত্বেও অর্থাৎ বাহ্য ভোগসুখের কামনা থাকা সত্ত্বেও অত্যন্ত উচ্চাধিকারীর ন্যায় কর্ম ত্যাগ করিয়া বসিয়া থাকায় নিত্যকর্মের অননুষ্ঠান জনিত পাপে লিপ্ত হন ও শাস্ত্রীয় কর্মে প্রবৃত্ত না থাকায় অশাস্ত্রীয় কর্মই করিয়া বসেন। তাহাতে দুর্ভোগ তাঁহাদের পক্ষে অনিবার্য হইয়া পড়ে। এদিকে 'বিদ্যয়া দেবলোকঃ' শ্রুতি অনুসারে দেবলোক লাভের আশাও নিরাশায় পর্যবসিত হয়।

চতুর্থতঃ, যাঁহারা সকাম হইয়া কর্ম ও উপাসনার সমুচ্চয় (সহানুষ্ঠান) করেন তাঁহারা শাস্ত্রীয় কর্মে নিরত থাকায় অশাস্ত্রীয় আপাতরমণীয় কর্মের দুর্ভোগ লাভ করেন না, আবার রাগপ্রাপ্ত দুঃখকর বস্তুর জ্ঞানের কষ্টও তাঁহাদের ভোগ করিতে হয় না। এইজন্য তাঁহারা 'অবিদ্যয়া মৃত্যুং তীর্ত্বা বিদ্যযাঽমৃতমশ্নুতে' শ্রুতি অনুসারে রাগপ্রাপ্ত কর্মের বিষময় পরিণামরূপ দুঃখ অতিক্রম করিয়া উপাসনার দ্বারা দেবলোক বা আপেক্ষিক অমৃতত্ব (এই সৃষ্টির অন্তপর্যন্ত জীবন) লাভ করেন। ইহাকেই শ্রুতিতে দেবযান বলা হইযাছে। সুতরাং তাঁহারা আপেক্ষিক অনাবৃত্তি লাভ করেন। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে তাঁহারাও জন্মমৃত্যুর বশবর্তীই থাকেন যেহেতু দেবলোকের ভোগ ক্ষয় হইলে পুনরায় তাঁহাদের জন্ম অনিবার্য।

পঞ্চমতঃ, যাঁহারা ইহলোক ও পরলোকের যাবতীয় ভোগে বিরক্ত

হইয়াছেন তাঁহারা কামনা পরিত্যাগ করিয়া কেবলমাত্র শাস্ত্রবিহিত কর্ম ও উপাসনার অনুষ্ঠান করা কর্তব্য বিবেচনা করিয়া তাহা করিয়া যান। তাঁহারা তখনও জীবব্রহ্মৈক্যতত্ত্বের জ্ঞান লাভ করেন নাই বলিয়া তখনও কর্ম ত্যাগে তাঁহাদের অধিকার জন্মায় নাই। এইরূপে ফল-কামনা-রহিত ব্যক্তি কর্ম ও উপাসনা করিয়া গেলে তাঁহার আত্মজ্ঞান বা ব্রহ্মজ্ঞান লাভের পথ সুগম হয়। যাঁহার চিত্তশুদ্ধ হয় নাই তিনি ব্রহ্মলাভ করিতে পারেন না। নিষ্কাম কর্মী ও উপাসক চিত্তশুদ্ধি লাভ করেন এবং তখন তাঁহার ব্রহ্মজিজ্ঞাসা (ব্রহ্মজ্ঞানের ইচ্ছা) উদিত হয়। উপযুক্ত সাধন অবলম্বন করিলে এই ব্রহ্মজিজ্ঞাসুর পক্ষে ব্রহ্মলাভ সম্ভব হয়। কিন্তু এইরূপ নিষ্কাম কর্মী বা শুদ্ধচিত্ত ব্রহ্মজিজ্ঞাসু অতি অল্পই দৃষ্টিগোচর হন।

ষষ্ঠতঃ, যাঁহাদের ব্রহ্মজ্ঞান হইয়াছে অর্থাৎ যাঁহারা জীবব্রহ্মের অভেদ বুঝিয়াছেন তাঁহাদের পক্ষে কর্ম নিষ্প্রয়োজন। তাঁহারা কর্ম ত্যাগ করিবেন। ইহাকেই বিদ্বৎসন্ন্যাস বলে। কিন্তু তাঁহারা লোকশিক্ষার জন্য কর্ম করিতে পারেন।

এইভাবে দেখা যায় যে, নিষ্কাম কর্মের দ্বারা চিত্তশুদ্ধি হইলে ব্রহ্মজিজ্ঞাসা জন্মায়। সুতরাং কর্মকাণ্ডের সহিত ব্রহ্মকাণ্ডের বা জ্ঞান-কাণ্ডের সম্বন্ধ আছে। অতএব তলবকার ব্রাহ্মণের কর্মপ্রতিপাদক আটটি অধ্যায়ের সহিত জ্ঞানপ্রতিপাদক নবম অধ্যায় সম্পূর্ণ বিচ্ছিন্ন নহে। তাহাদের মধ্যে একটি অন্তর্নিহিত সম্বন্ধ রহিয়াছে।

[যাহা হউক, শুদ্ধচিত্ত পুরুষের ব্রহ্মজিজ্ঞাসা উদিত হইলে তিনি উপযুক্ত সাধন অবলম্বন করিয়া যখন ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করেন তখনই ব্রহ্ম-বিষয়ক অজ্ঞান বা মায়া দূরীভূত হয়। অজ্ঞান অপসারিত হইলে অজ্ঞান-জন্য দুঃখেরও অবসান হয় অর্থাৎ বন্ধনমুক্তি বা মোক্ষ হয়। সুতরাং জ্ঞান হইতেই মুক্তি হয় ইহাই অদ্বৈতবাদিগণের সিদ্ধান্ত।

কিন্তু কেহ কেহ জ্ঞান-কর্মের সমুচ্চয় (সহানুষ্ঠান) হইতেই ব্রহ্মজ্ঞান

হয় এইরূপ মত পোষণ করেন। তাঁহারা বলেন—"স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ" এই শ্রুতিবাক্য দ্বারা ত্রৈবর্ণিক (ব্রাহ্মণ ক্ষত্রিয় বৈশ্য) নিজে যে-বেদের যে-শাখার অন্তর্গত সেই শাখাটি প্রতিদিন অধ্যয়ন করিবেন ইহা জানা যায়। বেদ বলিতে কর্মকাণ্ড ও জ্ঞানকাণ্ড উভয়ই বুঝিতে হইবে। সুতরাং উপনিষৎপাঠের বিধানও এই 'স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ' বাক্য হইতেই লাভ করা যায়। বেদাধ্যয়নের জন্য এই বিধিবাক্য না থাকিলে কেহই বেদ-পাঠে—কর্মকাণ্ডে বা জ্ঞানকাণ্ডে—প্রবৃত্ত হইত না। সুতরাং একই বিধিদ্বারা লভ্য কর্মকাণ্ডের ও জ্ঞানকাণ্ডের ফল একরূপ হওয়াই যুক্তিসঙ্গত। সুতরাং জ্ঞানের ফল মোক্ষ এরূপ স্বীকার করিলে জ্ঞান-সমুচ্চিত কর্মেরও ফল মোক্ষ ইহাও স্বীকার না করিয়া উপায় নাই; কিন্তু কর্ম ত্যাগ করার পর জ্ঞানকাণ্ড বা উপনিষৎপাঠ করিতে হইবে এইরূপ সিদ্ধান্ত অযৌক্তিক—ইহাই দ্বৈতবাদীর বক্তব্য।

ইহাতে সিদ্ধান্তী অদ্বৈতবাদী বলেন— জ্ঞানকাণ্ড ও কর্মকাণ্ডের অধ্যয়ন একবিধিপ্রযুক্ত হইলেও বৃহদারণ্যক উপনিষদে স্পষ্টই বলা আছে যে, কর্মের[১] ফল তিনটি—(১) পুত্রের দ্বারা ইহলোক জয়, (২) যাগাদি-কর্মের দ্বারা পিতৃলোক জয় ও (৩) উপাসনাদির দ্বারা দেবলোক জয়। কিন্তু আত্মলোক লাভ করিতে হইলে একমাত্র জ্ঞানই অবলম্বন করিতে হয়, কোনও প্রকার কর্মের দ্বারা তাহা লাভ করা যায় না। আরও, শ্রুতি এই পূর্বোক্ত তিনটি লোককে অনাত্মলোক বলিয়াছেন এবং আত্মলোকপ্রেপ্সু বা মোক্ষেচ্ছু ব্যক্তিগণের পক্ষে এই অনিত্য অনাত্মলোক অত্যন্ত অনভিপ্রেত বলিয়া তাঁহাদিগকে অজর-অমর, ক্ষয়-বৃদ্ধিরহিত নিত্য আত্মলোকের অনুসন্ধান করিতে উপদেশ দিয়াছেন।

১। এই স্থলে কর্ম বলিতে পুত্রোৎপাদন, যাগদানাদি, দেবতাচিন্তা—এই সবই বুঝান হইয়াছে।

নিত্য আত্মলোক লাভ করিতে হইলে অনিত্য অজ্ঞানজন্য লোকগুলি ত্যাগ করিতে হইবে। অজ্ঞানের নাশ হইলে অজ্ঞানজন্য লোকেরও নিবৃত্তি হইবে। অজ্ঞানের নাশ একমাত্র জ্ঞানের দ্বারাই হইতে পারে। অতএব জ্ঞানের দ্বারাই অজ্ঞান নাশ হইবে, তাহাতে অজ্ঞানজন্য লোকের নিবৃত্তি হইবে, নিত্য আত্মলোক লাভ হইবে বা মোক্ষলাভ হইবে। সুতরাং মোক্ষের জন্য সকাম কর্ম অবলম্বন করিলে মোক্ষলাভ তো হইবেই না উপরন্তু অনাত্মলোক লাভ হইয়া মোক্ষের ব্যাঘাতই ঘটিবে।

আরও, আত্মৈকত্বজ্ঞান থাকিলে 'আমি কর্তা এই ফলের উদ্দেশ্যে এইরূপে (ইতিকর্তব্যতার সাহায্যে) এই ক্রিয়া করিতেছি' এইরূপ চিন্তাই অসম্ভব হইয়া পড়ে। সুতরাং জ্ঞান ও কর্মের সমুচ্চয় অসম্ভব।

আরও, জ্ঞান বস্তুপ্রধান অর্থাৎ যে-বস্তু যেরূপ তাহাকে সেইরূপেই জানিতে হইবে, অন্যরূপে জানিলে তাহা ভ্রম হইবে। কিন্তু কর্ম পুরুষ-প্রধান অর্থাৎ পুরুষ ইচ্ছা করিলে তাহা করিতে পারেন, না করিতেও পারেন বা অন্যরূপেও করিতে পারেন। ঘটবস্তু আমার ইন্দ্রিয়সন্নিকৃষ্ট হইলে আমার ঘটজ্ঞানই হইবে, অন্যরূপ হইতে পারে না, যদি অন্যরূপ জ্ঞান হয় তবে তাহা ভ্রম। কিন্তু আমার গমনক্রিয়া আমার উপর নির্ভর করে—আমি গ্রামান্তরে যাইতেও পারি, না যাইতেও পারি, পদব্রজে যাইতে পারি, অশ্বারোহণে যাইতে পারি বা অন্য উপায়েও যাইতে পারি। সুতরাং বস্তুতন্ত্রত্ব ও পুরুষতন্ত্রত্ব এই জ্ঞান ও কর্মের স্বরূপের মধ্যে অত্যন্ত ভেদই সূচিত করে।[১]

এইভাবে অদ্বৈতবাদী জ্ঞানকর্মসমুচ্চয়বাদ খণ্ডন করিয়া বলিলেন—কর্মে বিরক্ত হও অথবা নিষ্কাম কর্ম কর, **তদনন্তরই** তুমি ব্রহ্মবিদ্যায়

১। এই সকল বিষয়ে ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য তাঁহার ব্রহ্মসূত্রভাষ্যে অতি গহন আলোচনা করিয়াছেন (ব্রঃ সূঃ ১।১।২ সূত্র)।

অধিকারী হইবে। এইরূপে আটটি অধ্যায়ে সকাম অধিকারীর জন্য কর্ম প্রতিপাদিত হইয়াছে তদনন্তর মোক্ষার্থীর জন্য নবম অধ্যায়ে ব্রহ্মবিদ্যা প্রতিপাদন করা যুক্তিসঙ্গতই হইয়াছে।]

মন্ত্র ১/১

অনুবাদ—কাহার ইচ্ছামাত্রে প্রেরিত হইয়া মন (স্ববিষয়ে) ধাবিত হয়? কাহার দ্বারা নিযুক্ত হইয়া মুখ্য প্রাণ প্রবৃত্ত হয়? (লোকেরা) কাহার ইচ্ছায় এই বাক্য বলিয়া থাকে? কোন্ দ্যুতিমান্ (পুরুষ) চক্ষুরিন্দ্রিয় ও কর্ণেন্দ্রিয়কে নিযুক্ত করেন?

তাৎপর্য—অতি গহন ব্রহ্মতত্ত্ব যাহাতে সহজে উপলব্ধি করা যায় তাহার জন্য শ্রুতি এই উপনিষৎ গুরুশিষ্যের আলোচনার (প্রশ্নোত্তর) আকারে উপস্থাপিত করিতেছেন। এই দুরূহ ব্রহ্মবিদ্যা আচার্যের উপদেশ ব্যতিরেকে কেবলমাত্র যুক্তিতর্কের সাহায্যে অর্থাৎ পুস্তকাদির অধ্যয়নে যে আয়ত্ত করা যায় না তাহা বুঝাইবার জন্যও শ্রুতি গুরুশিষ্যের প্রশ্নপ্রতিবচনের পদ্ধতিতে শিক্ষা দিতেছেন।[১]

[এই প্রথম মন্ত্রে যে-শিষ্য গুরুকে অভয় নিত্য নির্বিকার আনন্দস্বরূপ ব্রহ্ম জিজ্ঞাসা করিতেছেন তিনি বুঝিতে পারিয়াছেন যে, একমাত্র ব্রহ্ম ভিন্ন আর কোনও আশ্রয়ণীয় বস্তু নাই। যাহা হউক্, যিনি ব্রহ্মবিষয়ে জিজ্ঞাসা করিতেছেন তিনি ব্রহ্ম জানেন কি না? যদি তিনি ব্রহ্ম একেবারেই না জানেন তাহা হইলে ব্রহ্মবিষয়ে জিজ্ঞাসাই করা যাইতে পারে না কারণ সর্বথা অজ্ঞাত বিষয়ে জিজ্ঞাসা অসম্ভব। আর যদি তিনি ব্রহ্মকে জানেন তবে আর ব্রহ্ম বিষয়ে জিজ্ঞাসা নিষ্প্রয়োজন। এইরূপ

১। গুরু শিষ্যের এই আলোচনা জল্প বা বিতণ্ডা নহে কিন্তু বাদকথা।

শঙ্কার উত্তরে বলা যায় যে, শিষ্য ব্রহ্মকে সামান্যতঃ জানিলেও বিশেষতঃ জানেন নাই এবং তজ্জন্যই তাঁহার এই জিজ্ঞাসা।]

প্রেক্ষাবান্ শিষ্য চিন্তা করিয়াছেন যে, রথাদি অচেতন বস্তু যখন চলিতে থাকে তখন দেখা যায় যে, তাহার একজন চালকই সেই রথকে পরিচালিত করিতেছে সেইরূপ মন, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় অচেতন হইয়াও যখন বিষয়াদির অভিমুখে ধাবিত হয় তখন বুঝিতে হইবে যে, নিশ্চয়ই সেই মন প্রভৃতিরও একজন চেতন অধিষ্ঠাতা বা পরিচালক আছেন। সুতরাং সেই চেতন অধিষ্ঠাতার বাস্তব স্বরূপ সম্বন্ধে বিশেষতঃ না জানিলেও তাঁহার অস্তিত্ব সম্বন্ধে শিষ্যের সামান্য জ্ঞান (মোটামুটি জ্ঞান) হইয়াছে। সুতরাং শিষ্যের পক্ষে জিজ্ঞাসা সম্ভব হইল।

এখন শিষ্যের জিজ্ঞাসা এই— মন কাহার দ্বারা ইষিত বা ইষ্ট হইয়া অর্থাৎ কাহার ইচ্ছায় তাহার বিষয়ের প্রতি ধাবিত হয়? যদিও মন্ত্রে 'বিষয়ের প্রতি' এই কথাটি বলা নাই তবুও অর্থের অনুরোধে তাহা ধরিয়া লইতে হইবে কারণ মন একমাত্র বিষয়ের প্রতিই ধাবিত হয়।

[ইষ্ ধাতু দিবাদি গত্যর্থক, ক্র্যাদি আভীক্ষ্ণ্যার্থক ও তুদাদি ইচ্ছার্থক হইলেও এখানে গত্যর্থক ও আভীক্ষ্ণ্যার্থক ইষ্ ধাতু ব্যবহৃত হয় নাই কারণ কাহার দ্বারা গত হইয়া বা কাহার দ্বারা পুনঃ পুনঃ অনুষ্ঠিত হইয়া মন স্ববিষয়ে নিযুক্ত হয় এরূপ অর্থ বাক্যে অন্বিত হইতে পারিতেছে না।] সুতরাং তুদাদি ইচ্ছার্থক ইষ্ ধাতুর প্রয়োগ স্বীকার করিয়া বলিতে হইবে—কাহার দ্বারা ইষ্ট বা অভীষ্ট হইয়া অর্থাৎ কাহার ইচ্ছায় মন স্ববিষয়ে ধাবিত হয়? এখানে ইষ্ ধাতুর উত্তর ক্ত প্রত্যয়ে 'ইষ্ট' পদ না হইয়া বৈদিক প্রয়োগে ব্যত্যয়ের দ্বারা ইডাগম হইয়া 'ইষিত'পদ নিষ্পন্ন হইয়াছে। এই 'ইষিত' শব্দই প্র-উপসর্গের সহিত যুক্ত হইয়া নিয়োগার্থে বা প্রেরণার্থে 'প্রেষিত' পদ হইয়াছে। এই 'প্রেষিত' শব্দের অর্থ প্রেরিত বা নিযুক্ত।

এখন প্রশ্ন—ইষিত ও প্রেষিত এই উভয় পদ প্রয়োগের সার্থকতা কোথায়? কেবলমাত্র 'প্রেষিত' শব্দ প্রয়োগ করিলেই তো চলিতে পারিত? তাহার উত্তর—কাহার দ্বারা প্রেষিত এইমাত্র বলিলে দুইটি প্রশ্ন থাকিয়া যায় (১) মন প্রভৃতির প্রেষয়িতা কিরূপ? (২) মন প্রভৃতির প্রেষণই বা কিরূপ? এই প্রশ্নদ্বয়েব উত্তব দেওয়ার জন্যই শ্রুতিতে প্রেষিত শব্দ থাকা সত্ত্বেও পুনরায় 'ইষিত পদও বলা হইয়াছে। ইহাতে বুঝা যায যে, (১) মন প্রভৃতির প্রেষয়িতা ইচ্ছামাত্রেই প্রেরণ করিতে সমর্থ ও (২) এই প্রেষিতাব প্রেষণ কেবলমাত্র ইচ্ছাবই দ্বাবা নিষ্পন্ন হয়।

পূর্বপক্ষী পুনবায প্রশ্ন করেন যে, এই পূর্বোক্ত দুইটি প্রশ্নেব উত্তব দেওয়াব জন্যই যদি প্রেষিত শব্দাতিবিক্ত ইষিত শব্দেব আবশ্যকতা স্বীকাব কবিতে হয় তবে আমবা বলিব—'প্রেষিত' শব্দটি না বলিলেই বা ক্ষতি কি? কাহাব অভিপ্রায় অনুসাবে মন প্রভৃতি স্ববিষয়ে ধাবিত হয়—এইরূপ বলিলেই তো চলে? পূর্বপক্ষী আবও বলেন—'ইষিত' এই একটি শব্দেব দ্বাবা যে-অর্থ বুঝা যাইবে 'ইষিত প্রেষিত' এই দুইটি শব্দের দ্বাবা নিশ্চয়ই তদপেক্ষা অধিক অর্থ বুঝা যাইবে। 'শব্দাধিক্যাৎ অর্থাধিক্যম্' ইহা সর্বজনস্বীকৃত ন্যায়। সুতরাং 'প্রেষিত' শব্দেব ব্যর্থতাব ভযে বলিতে হইবে—কাহাব ইচ্ছায (ইষিত), বাক্যের দ্বারা ও কর্মেব দ্বারা (প্রেষিত) মন প্রভৃতি স্ববিষযে ধাবিত হয।

পূর্বপক্ষীর এই প্রশ্ন ও তাহাব আপাত সমাধানে মোটেই সন্তুষ্ট হইতে না পারিয়া সিদ্ধান্তী বলিতেছেন—এখানে প্রশ্নকর্তা শিষ্য অনিত্য জগতে বিরক্ত ও নিত্য বস্তুব অনুসন্ধানে প্রবৃত্ত হইযা এইরূপ প্রশ্ন জিজ্ঞাসা করিতেছেন এইরূপই কল্পনা করিতে হইবে। অন্যথা শরীবধাবী জীব ইচ্ছা, বাক্য ও কর্মের দ্বারা কাহাকেও কোনও বিষয়ে প্রবৃত্ত কবে ইহা তো সকলেই জানে। ইহাতে আর জিজ্ঞাস্য কি আছে?

পূর্বপক্ষী পুনরায় বলিতেছেন—আমাদের জিজ্ঞাস্য ছিল যে, 'ইষিত শব্দ থাকা সত্ত্বেও 'প্রেষিত' শব্দ দেওয়ার কি সার্থকতা থাকিতে পারে? কিন্তু সিদ্ধান্তী তাহার উত্তর না দিয়া প্রশ্নকর্তা শিষ্যের স্বরূপটি বলিয়া দিলেন। কিন্তু তাহাতে আমাদের প্রশ্নের উত্তরের কি হইল?

সিদ্ধান্তী বলিতেছেন—হ্যাঁ, ঠিক্ কথা। প্রশ্নকর্তার স্বরূপটি বুঝিতে পারিলেই এই প্রশ্নের উত্তর আপনিই পাওয়া যাইবে। যিনি গুরুকে প্রশ্ন করেন তাঁহার মনে নিশ্চয়ই কোনও সন্দেহ আছে। এই অসাধারণ প্রশ্নকর্তার সন্দেহটিও অসাধারণ। তাঁহার সন্দেহ—যেমন দৈনন্দিন জীবনযাত্রায় আমরা দেখিয়া থাকি যে, কোন শরীরধারী প্রেরক তাঁহার ইচ্ছা, বাক্য বা কর্মের দ্বারা কাহাকেও প্রেরণ করিতেছেন সেইরূপ মন প্রভৃতির প্রেরকও কি একজন শরীরধারী এবং তিনি তাঁহার ইচ্ছা, বাক্য বা কর্মের দ্বারা তাহাদিগকে স্ববিষয়ে প্রেরণ করিতেছেন? অথবা যিনি মন প্রভৃতির প্রেরক তিনি শরীরাদিব্যতিরিক্ত কেহ এবং তিনি কেবলমাত্র ইচ্ছার দ্বারাই তাহাদিগকে প্রেরণ করিতেছেন? এই সন্দেহটিকে পরিস্ফুট করার জন্যই ইষিত-প্রেষিত পদদ্বয় গ্রহণ করা হইয়াছে।

[ব্রহ্ম ইচ্ছামাত্রে মন প্রভৃতিকে প্রেরণ করেন এরূপ বলিলেও ইহার তাৎপর্য তাহা নহে। অসঙ্গ, নিত্যচিৎস্বভাব, নির্ব্যাপার আত্মা বা ব্রহ্ম কখনও ইচ্ছার দ্বারাও কাহাকেও প্রেরণ করিতে পারেন না। ব্রহ্মের অস্তিত্বমাত্রেই এই প্রেরণ ঘটিয়া থাকে, কিন্তু তাহার জন্য নির্বিকার, নির্ব্যাপার ব্রহ্মে কোনরূপ ব্যাপারের আবশ্যকতা নাই। উন্মেষিতনয়ন চকোর পক্ষীর সম্মুখে বিষযুক্ত অন্ন স্থাপন করিলে চকোরের চক্ষু রক্তবর্ণ হয়। তাহাতেই রাজা বুঝিতে পারেন যে, ঐ খাদ্য তাঁহার ভক্ষ্য নহে। এখানে চকোর কোন ব্যাপার না করিলেও তাহার সন্নিধিমাত্রেই যেমন রাজা ভক্ষ্যে প্রবৃত্ত হন বা তাহা হইতে নিবৃত্ত

হন সেইরূপ ব্রহ্মের সন্নিধিমাত্রেই মন প্রভৃতি স্ববিষয়ে প্রেরিত হয়। অদ্বৈতমতে প্রত্যেক জীবের মধ্যে ব্রহ্ম সাক্ষিচৈতন্যরূপে বিরাজমান। সাক্ষী অর্থ উদাসীন অর্থাৎ নির্ব্যাপার অথচ সর্বদ্রষ্টা চৈতন্য। ইনি জীবের প্রকৃত স্বরূপ—ইনি জীব ও ব্রহ্মের একত্ব সম্পাদন করিয়া থাকেন। এই সাক্ষিচৈতন্যের প্রকাশেই জীবের প্রকাশ। এই কারণেই তাঁহার ইচ্ছায় মন প্রভৃতি স্বস্বকার্যে ব্যাপৃত হয়। বাস্তবিক পক্ষে তাঁহার কোন ইচ্ছা নাই। এই শাস্ত্রতাৎপর্যের প্রতি লক্ষ্য করিয়াই বাক্যভাষ্যে 'প্রেষিতম্' পদের অর্থ 'প্রেষিতমিব' অর্থাৎ 'যেন প্রেরিত' এইরূপ বলা হইয়াছে। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে বাক্যভাষ্য ও পদভাষ্যে বিরোধ রহিয়াছে মনে করা সঙ্গত নয়।]

পুনরায় একটি প্রশ্ন উদিত হয় যে, আমরা তো মনকে স্বতন্ত্র বলিয়াই জানি। আমরা বলিয়া থাকি—আমার মন হইয়াছে, আমি করিয়াছি। কিন্তু এরূপ তো অনুভব করি না যে, কেহ আমার মনকে এরূপে পরিচালিত করিয়াছে অতএব আমি ইহা করিয়াছি। সুতরাং মনের স্বাতন্ত্র্যই অনুভব-সিদ্ধ। প্রশ্নকর্তা শিষ্য মনের স্বাতন্ত্র্য জানিয়াও কিরূপে জিজ্ঞাসা করিলেন—মনের পরিচালক কে? তাহার উত্তরে বলা যায় যে, মনের প্রবৃত্তি ও নিবৃত্তিতে যদি মনের স্বাতন্ত্র্য থাকিত তবে লোকে তাহার অনভিপ্রেত বিষয়ে চিন্তা করিত না। কিন্তু দেখা যায় যে, লোকে 'ইহা অনর্থ বা অনিষ্ট' এইরূপ বুঝিয়াও তদ্বিষয়ে চিন্তা করিতে থাকে। শুধু তাহাই নহে, দ্যূতক্রীড়াদি অত্যন্ত দুঃখকর কার্যে প্রবৃত্ত হইতে বারবার নিষিদ্ধ হইয়াও মানুষ সেই কাজই আবার করিয়া থাকে। মনের স্বাতন্ত্র্য থাকিলে কি আর তাহা সম্ভব হইত?[১]

১। মানুষ ইচ্ছা না করিলেও বলপূর্বক অনভিপ্রেত কর্মে নিয়োজিত হয়। ইহা অনুভব করিয়াই অর্জুন শ্রীভগবান্‌কে জিজ্ঞাসা করিয়াছিলেন—

অথ কেন প্রযুক্তোঽয়ং পাপং চরতি পূরুষঃ।
অনিচ্ছন্নপি বার্ষ্ণেয় বলাদিব নিয়োজিতঃ॥ (গীতা ৩।৩৬)

[প্রাণ, অপান, সমান, উদান, ব্যান—এই পঞ্চবিধ প্রাণের দ্বারা সকল ক্রিয়া সম্পন্ন হয়। শরীরের এক একটি বিশিষ্ট স্থানে এক একটি প্রাণের ক্রিয়া দেখা যায়, যেমন হৃদয়ে প্রাণের, কণ্ঠে উদানের ইত্যাদি। অনেকের মতে পঞ্চপ্রাণের নাম—নাগ, কূর্ম, কৃকর, দেবদত্ত, ধনঞ্জয়। এই মতে এক একটি বিশিষ্ট ক্রিয়া এক একটি প্রাণের দ্বারা নিষ্পন্ন হয়, যেমন উদ্গার নাগাখ্য প্রাণের ক্রিয়া, পুষ্টি ধনঞ্জয়নামক প্রাণের ক্রিয়া ইত্যাদি। যাহা হউক, সকল মতেই] প্রাণ ক্রিয়াসম্পাদক। প্রাণের এই ক্রিয়াসম্পাদকত্ব বুঝাইবার জন্য অথবা সকল ইন্দ্রিয়ের স্ববিষয়ে প্রবৃত্তিরূপ ক্রিয়া সম্পাদনে প্রাণের প্রাধান্য স্বীকার করিতেই হয় বলিয়া শ্রুতিতে 'প্রথমঃ প্রাণঃ' বলা হইয়াছে। [নাসিকা দ্বারা (কদাচিৎ আস্য দ্বারা) বায়ু গ্রহণ করিতে পারিলেই শরীরের প্রাণক্রিয়া সম্ভবপর হয়; সুতরাং নাসিকাস্থ প্রাণকেই মুখ্য[১] বলা যায়। এইজন্যই শ্রুতিতে বহুস্থলে ঘ্রাণেন্দ্রিয় বুঝাইতে প্রাণ শব্দের ব্যবহার দেখা যায়। এই মন্ত্রে চক্ষুঃশ্রোত্র প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ের উল্লেখ থাকায় প্রকরণের অনুরোধে 'প্রাণ' শব্দের দ্বারা প্রাণাভিন্ন ঘ্রাণ বুঝিতে হইবে—ইহাই বাক্যভাষ্যে বলা হইয়াছে। ইহাতে পদভাষ্যের সহিত বাক্যভাষ্যের বিরোধ হইয়াছে

এইস্থলে ইহার উত্তরে শ্রীভগবান্ বলিয়াছেন যে, কামক্রোধই মানুষের এই অনভীপ্সিত পাপাচরণের হেতু। কিন্তু ঈশ্বরই যে সর্বভূতের হৃদয়ে বর্তমান থাকিয়া তাহাদিগকে প্রবৃত্ত করিতেছেন ইহা অষ্টাদশাধ্যায়ে স্পষ্টত. উল্লিখিত হইয়াছে—

ঈশ্বরঃ সর্বভূতানাং হৃদ্দেশেঽর্জুন তিষ্ঠতি।
ভ্রাময়ন্ সর্বভূতানি যন্ত্রারূঢ়ানি মায়য়া॥ (গীতা ১৮।৬১)

১। মুখ্যপ্রাণ বলিতে প্রধান প্রাণ বুঝায় আবার মুখ্য শব্দটি মুখভব (মুখজাত) অর্থেও ব্যাখ্যাত হইতে পারে বলিয়া মুখস্থিত বা নাসিকাস্থিত বায়ুকেও বুঝাইতে পারে। (ছাঃ উঃ ১।২।৭ ভাষ্য দ্রষ্টব্য)

বলিয়া মনে হয় না। যাহা হউক,] এই প্রথম বা প্রধান প্রাণ কাহার দ্বারা নিযুক্ত হইয়া স্বব্যাপারে প্রবৃত্ত হয়—ইহাই শিষ্যের জিজ্ঞাস্য।

শিষ্য আরও জিজ্ঞাসা করিতেছেন যে, বাগিন্দ্রিয় চক্ষুরিন্দ্রিয় ও শ্রোত্রেন্দ্রিয়কে কোন্ দেব অর্থাৎ দ্যুতিমান্ বা প্রকাশমান পুরুষ স্ববিষয়ে নিযুক্ত করিতেছেন? বাগিন্দ্রিয়ের শব্দোচ্চারণে, চক্ষুর রূপদর্শনে ও কর্ণের শব্দ শ্রবণে কোন্ প্রকাশমান্ পুরুষের প্রেরণা রহিয়াছে—ইহাই শিষ্য গুরুর নিকট প্রশ্ন করিতেছেন।

মন্ত্র ১/২

অনুবাদ—তিনি যেহেতু শ্রোত্রের শ্রোত্র, মনের মন, বাকের বাক্, প্রাণের প্রাণ ও চক্ষুর চক্ষু (সুতরাং তাঁহাকে জানিয়া), (ইন্দ্রিয়াদিতে আত্মজ্ঞান) পরিত্যাগ করিয়া ধীরগণ (অহঙ্কার-মমকাররূপ) এই লোক হইতে নিবৃত্ত হইয়া অমৃতত্ব লাভ করেন। অথবা……ধীরগণ এই শরীর হইতে চলিয়া গিয়া অর্থাৎ মৃত্যুর পর অমৃতত্ব লাভ করেন।

তাৎপর্য—পূর্বমন্ত্রে সংসারবিরক্ত শিষ্য আচার্যকে জিজ্ঞাসা করিয়াছেন—মনপ্রভৃতি ইন্দ্রিয় কাহার ইচ্ছামাত্রেই স্বস্ববিষয়ে প্রেরিত হয়। জিজ্ঞাসু শিষ্যের এই প্রশ্নের উত্তরে আচার্য বলিলেন—তুমি যাঁহার কথা জিজ্ঞাসা করিয়াছ তিনি শ্রোত্রের শ্রোত্র, মনের মন, বাক্যের বাক্য, প্রাণের প্রাণ ও চক্ষুর চক্ষু। এই তত্ত্ব জানিয়া পণ্ডিতগণ সংসার অতিক্রম করিয়া অমৃতত্ব লাভ করেন।

এখন দেখা যাইতেছে যে, শিষ্যের প্রশ্ন ও আচার্যের উত্তর একরূপ হয় নাই। শিষ্যের জিজ্ঞাসা—যিনি মনপ্রভৃতি ইন্দ্রিয়গণকে ইচ্ছামাত্রে পরিচালিত করেন তিনি কে? অর্থাৎ সেই পরিচালকের স্বরূপটিই

শিষ্যের জিজ্ঞাস্য। কিন্তু আচার্য সেই প্রশ্নের উত্তরে ইন্দ্রিয়পরিচালক পুরুষের স্বরূপটি না বলিয়া তাহার স্থলে 'শ্রোত্রের শ্রোত্র' ইত্যাদি বলিয়া গেলেন। সুতরাং প্রশ্ন ও প্রতিবচনের বৈসাদৃশ্য বা অনানুরূপ্য দোষ ঘটিয়াছে।

ইহার উত্তরে সিদ্ধান্তী বলেন—যদি সেই পরিচালকের কতকগুলি গুণ, ক্রিয়া, জাতি বা সম্বন্ধ থাকিত তাহা হইলে বলা যাইত যে, এইরূপ গুণে ভূষিত বা এইরূপ ক্রিয়াবিশিষ্ট বা এতজ্জাতিমান্ বা এতৎসম্বন্ধযুক্ত পুরুষই শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ের পরিচালক। যে লোকটি দাত্র (দা) দ্বারা বৃক্ষাদি ছেদন করিতেছে তাহার সেই ছেদনক্রিয়াতিরিক্ত ব্যাপার আছে, যেমন দাত্রটির উদ্‌যমন ও নিপাতন (ওঠান-নামান)। এইজন্য এইস্থলে বলা যায় যে, যে-লোকটি দাত্রের উদ্‌যমন ও নিপাতন করিতেছে সেই লোকটিই ছেদক। অর্থাৎ ছেদকের ছেদনাতিরিক্ত উদ্‌যমন নিপাতনরূপ ব্যাপার রহিয়াছে বলিয়া ছেদকের স্বরূপ নির্দেশ করা যাইতেছে। কিন্তু যিনি ইন্দ্রিয়াদির পরিচালক তাঁহার আর অন্য কোনরূপ ব্যাপার আছে বলিয়া আমরা জানিতে পারি না। সুতরাং যিনি অমুক-ব্যাপার-সম্পন্ন তিনিই ইন্দ্রিয়াদির পরিচালক এরূপ বলা যায় না। আরও, শ্রোত্রাদির পরিচালক নির্গুণ, জাতিহীন ও নিঃসম্বন্ধ বলিয়া গুণ, জাতি, সম্বন্ধের সাহায্যেও তাঁহার স্বরূপ বলা যায় না।

[শ্রোত্রাদির পরিচালকের যদি স্বরূপই বলা না যায় তবে তাহার অস্তিত্বেও সন্দেহ জাগে। সিদ্ধান্তী বলেন যে, এরূপ আশঙ্কা অমূলক কারণ ইহা সর্বজনসিদ্ধ যে, যাহা অবয়বসংযোগে উৎপন্ন অর্থাৎ সংহত তাহাই পরার্থ বা অপরের জন্য। একটি গৃহ সংহত পদার্থ, তাহা পরার্থও বটে যেহেতু গৃহস্বামী তাহা ভোগ করেন। শ্রোত্রাদি সংহত পদার্থও পরার্থ হইবে বা কাহারও অধীন হইবে। সেই পুরুষটি আবার সংহত হইলে তিনিও অচেতন ও পরার্থ হইবেন। আবার তিনিও সংহত

হইলে অচেতন ও পরার্থ হইবেন, তাহাতে অনবস্থা হইবে। এই অনবস্থা দূর করিতে হইলে শ্রোত্রাদিসংঘাত যাহার প্রয়োজনসাধক বা যাহার অধীন তাহাকে চেতন বলিতে হইবে অর্থাৎ শ্রোত্রাদির একজন চেতন পরিচালক স্বীকার করিতে হইবে।

আরও, চক্ষু, শ্রোত্র, মন প্রভৃতি ইন্দ্রিয় যখন বিষয়ে উন্মুখ থাকে তখন দর্শন, শ্রবণ, সংশয়-নিশ্চয় প্রভৃতি ঘটিয়া থাকে অর্থাৎ ইন্দ্রিয়ের বিষয়গুলি প্রকাশিত হয়। এই প্রকাশেই জ্ঞানের অবসান এবং তাহাই জ্ঞানের ফল। যে-প্রকাশ পূর্বে ছিল না, পরে জন্মাইল তাহা নিশ্চয়ই কাহারও ব্যাপারের দ্বারা নিষ্পন্ন হইয়াছে। শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয় জড় বলিয়া তাহার ব্যাপার স্বীকার করা যায় না। যদি জড়েরও ব্যাপার স্বীকার করা হয় তবে অশ্ব-সারথি না থাকিলেও রথের ব্যাপার দেখা যাইত। চেতনের দ্বারা অধিষ্ঠিত (চেতন-চালিত) হইলেই অচেতনে ব্যাপার দেখা যায়। সুতরাং অচেতন শ্রোত্রাদির ব্যাপারের পশ্চাতে একজন চেতন পরিচালকের অস্তিত্ব অনুমান করিতেই হইবে। বিষয়প্রকাশরূপ ফল দেখিয়া বিষয়প্রকাশক ইন্দ্রিয়ের ব্যাপারের অনুমান হইবে, ইন্দ্রিয় অচেতন বলিয়া তাহার ব্যাপারের দ্বারা একজন চেতনের পরিচালন অনুমিত হইবে। প্রকাশরূপ হেতু দর্শন করিয়া অর্থাৎ ফলাবসান (ফলনিষ্পত্তি) লিঙ্গ দর্শন করিয়া চেতনের অনুমান হইবে।]

যাহা হউক, শ্রোত্রাদির একজন পরিচালক আছেন এবং তাঁহার অন্য কোন ব্যাপার না থাকায় 'শ্রোত্রের শ্রোত্র' এইভাবেই তাঁহাকে নির্দেশ করিতে হইতেছে। তাহাতে প্রশ্ন ও উত্তরের বৈসাদৃশ্য হইবে না। যদি প্রশ্নের সদৃশ উত্তর দেওয়া সম্ভব হইলেও বিসদৃশ উত্তর দেওয়া হয় তবেই তাহা দূষণীয় কিন্তু যেখানে প্রশ্নানুরূপ উত্তর সম্ভব নয় সেখানে উত্তর দিতে গেলে অনানুরূপ্য হইবেই, তাহাতে দোষ হইবে না।

পূর্বপক্ষী বলিতেছেন—প্রশ্নোত্তরের বৈসাদৃশ্য বা অনানুরূপ্য দোষ

না হয় না-ই হইল কিন্তু 'শ্রোত্রের শ্রোত্র' কথাটির অর্থ কি হইবে? প্রদীপের প্রকাশের জন্য যেমন অন্য একটি প্রদীপের প্রয়োজন হয় না তেমনই শ্রোত্রের আর অন্য শ্রোত্রে প্রযোজন কি?

তদুত্তরে সিদ্ধান্তী বলেন—অপ্রকাশ বিষয়কে প্রকাশ করাই শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ের কাজ কিন্তু সেই শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ও আবার পরপ্রকাশ বা জড় বলিয়া তাহাদের প্রকাশের জন্য একজন প্রকাশক আবশ্যক। শব্দকে প্রকাশ করিয়া যেমন শ্রোত্রের শ্রোত্রত্ব (শ্রু+ত্রল্) হইয়াছে তেমনই যিনি শ্রোত্রেন্দ্রিয়কে প্রকাশ করিলেন সেই শ্রোত্রেন্দ্রিয়-প্রকাশকেরও শ্রোত্রত্ব হইবে অর্থাৎ তিনি বিষয়-প্রকাশক শ্রোত্রেন্দ্রিয়েরও প্রকাশক বলিয়া শ্রোত্রের শ্রোত্র হইবেন। যে আভ্যন্তর নিত্য চেতনের জন্য শ্রোত্রাদির প্রকাশ ঘটিতেছে সেই কূটবৎ নির্বিকার, অজর, অমর সত্তাই শ্রোত্রের শ্রোত্র, চক্ষুর চক্ষু, মনের মন, প্রাণের প্রাণ, বাক্যের বাক্য।[১]

শ্রুতিতে 'বাচো হ বাচম্' এইরূপে দ্বিতীয়ান্ত 'বাচম্' পদ থাকিলেও 'স উ প্রাণস্য প্রাণঃ' এইস্থলে 'সঃ' ও 'প্রাণঃ' এই দুইটি প্রথমান্ত পদের অনুবোধে 'বাচো হ বাক্' এইরূপ প্রথমা বিভক্তি করিতে হইবে। ['শ্রোত্রস্য শ্রোত্রম্', 'মনসো মনঃ', 'চক্ষুষশ্চক্ষুঃ' এই তিনটি স্থলে যথাক্রমে

১। বাক্যভাষ্যে এই কথাটিই অন্যভাবে বলা হইয়াছে। শ্রোত্রের শ্রোত্র ইত্যাদিরূপে ব্রহ্মকে নির্দেশ করায় দুর্বোধ্য শব্দ প্রয়োগের দোষ হইয়াছে বলিয়া পূর্বপক্ষী মনে করেন। তাহাতে সিদ্ধান্তীর বক্তব্য--নির্বিশেষ ব্রহ্মকে শব্দের মুখ্যার্থের দ্বারা নির্দেশ করা যায় না, সুতরাং লক্ষণার আশ্রয় লইয়াই নির্দেশ করা হইয়াছে এবং এইজন্যই তাহা পূর্বপক্ষীর নিকট দুর্বোধ্য বলিয়া বোধ হইয়াছে। শ্রোত্র শব্দের মুখ্য অর্থ যাহার দ্বারা শোনা যায়। শ্রোত্র বলিতে আমরা কর্ণকে বুঝিতে পারি না কারণ চেতন আত্মা না থাকিলে কর্ণের দ্বারা কখনই শুনিতে পাওয়া যাইবে না। সুতরাং বাস্তবিক পক্ষে আত্মাই শব্দের অবভাসক বা উপলব্ধা। উপলব্ধা আত্মার উপলব্ধৃত্বের জন্যই শ্রোত্রকে শব্দের উপলব্ধা বলিয়া মনে হয়। সুতরাং উপলব্ধা শ্রোত্রের মূল উপলব্ধা আত্মা অর্থাৎ আত্মাই শ্রোত্রের শ্রোত্র।

শ্রোত্রম্, মনঃ ও চক্ষুঃ শব্দগুলি ক্লীবলিঙ্গ হওয়ায় প্রথমা ও দ্বিতীয়া বিভক্তিতে রূপের ভেদ না থাকায় ঐগুলিতে প্রথমা অথবা দ্বিতীয়া বিভক্তি আছে তাহা বুঝা যায় না। কিন্তু 'সঃ' ও 'প্রাণঃ' শব্দে প্রথমা বিভক্তি থাকায় ঐগুলিকে প্রথমান্ত বুঝিতে হইবে। আরও কথা, যে-বিষয়েব নির্দেশ কবিতে হয়, তাহাতে প্রথমা বিভক্তি থাকাই যুক্তিসঙ্গত। 'ইন্দ্রিযেব প্রেরক কে' এই জিজ্ঞাসাব উত্তব নির্দেশ কবিতে হইলে বলা উচিত—যিনি শ্রোত্রেব শ্রোত্র তিনিই প্রেবক। কিন্তু 'শ্রোত্রেব শ্রোত্রকে জানিযা অমৃতত্ব লাভ হয়' এইরূপ বলিলে শ্রোত্রেব শ্রোত্রই যে উল্লেখ্য তাহা বুঝিতে অসুবিধা হয় যেহেতু অমৃতত্বলাভ বিধেযরূপে উল্লিখিত হওয়ায তাহাই প্রধানভাবে প্রতীযমান হয এবং উদ্দেশ্য 'শ্রোত্রেব শ্রোত্র' অপ্রধান হইযা যায।[১]]

১। বাক্যভাষ্যে আচার্য 'বাচো হ বাক্' 'প্রাণস্য প্রাণঃ' এইরূপে প্রথমা বিভক্তি স্বীকার করিয়া তদনন্তর দ্বিতীযা-বিভক্তিও স্বীকার কবিযাছেন। সেখানে বলা হইয়াছে যে, ব্রহ্মনির্দেশের জন্য তো প্রথমাবিভক্তি গ্রহণ কবিতেই হইবে। আবাব 'অমৃতা ভবন্তি' অর্থাৎ অমৃতত্বলাভ করিতে হইলে ব্রহ্মস্বরূপ জানিতেই হইবে বলিযা 'জ্ঞাত্বা' পদটির অধ্যাহার করিতে হইবে। সেই 'জ্ঞাত্বা' ক্রিযার কর্ম অবশ্যই দ্বিতীয়ান্ত হইবে সুতরাং 'শ্রোত্রস্য শ্রোত্রম্' স্থলে শ্রোত্রম্ পদটি আর একবার দ্বিতীয়ান্তও মনে করিব, 'বাচো হ বাচম্' বলিব ও 'প্রাণস্য প্রাণম্' বলিব।

অনেকে ইহাতে পদভাষ্য ও বাক্যভাষ্যের মধ্যে বিরোধ হইযাছে মনে করেন। আমাদের মতে এস্থলে বিরোধ হয় নাই কারণ যদি বাক্যভাষ্যে কেবলমাত্র দ্বিতীয়ান্ত পদ স্বীকার করা হইত তবেই বিরোধ হইত। পদভাষ্যে আচার্য কেবল দ্বিতীয়ান্ত পদ স্বীকারে আপত্তি করিয়াছেন কিন্তু দ্বিতীয়ান্ত পদ স্বীকারেও আপত্তি করিয়াছেন ইহা কোথায় আছে?

আরও, পদভাষ্যে প্রথমান্ত পদ স্বীকার করিলেও অধ্যাহৃত 'জ্ঞাত্বা' পদের একটি কর্ম আবশ্যক। তজ্জন্য ইহাই বলিতে হইবে যে, শ্রোত্রস্য শ্রোত্রম্ ইত্যাদিরূপে নির্দিষ্ট ব্রহ্মকে জানিয়া অর্থাৎ শ্রোত্রস্য শ্রোত্রম্ (দ্বিতীয়ান্ত) জানিয়া। ভাষ্যকার পদভাষ্যে সেই কথাই বলিয়াছেন—"শ্রোত্রাদেঃ শ্রোত্রাদিলক্ষণং যথোক্তং ব্রহ্ম জ্ঞাত্বা....."।

'প্রাণের প্রাণ' এই স্থলে শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ের সান্নিধ্যে 'প্রাণ' বলিতে ঘ্রাণাখ্য প্রাণ অর্থাৎ ঘ্রাণেন্দ্রিয় বুঝিতে হইবে। [তবে 'প্রাণ'-শব্দের ব্যবহার হইল কেন? তাহার উত্তর—প্রাণ যখন সর্বেন্দ্রিয়ের ক্রিয়ায় সাহায্য করে তখন প্রাণ বলিলে ঘ্রাণেন্দ্রিয় তো বুঝা যাইবেই, এমন কি অনুল্লিখিত দুইটি জ্ঞানেন্দ্রিয় যেমন জিহ্বা ও ত্বক্ ও চারিটি কর্মেন্দ্রিয় পাণি, পাদ, পায়ু ও উপস্থও বুঝিতে পারা যাইবে। সুতরাং বিশেষভাবে ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের উল্লেখ না করিয়া সামান্যভাবে 'প্রাণ' বলায় বুঝান হইল যে, সংঘাতস্বরূপ একাদশটি ইন্দ্রিয় যাহার প্রয়োজন সাধনের জন্য প্রযুক্ত হইয়া থাকে সেই চেতনই ব্রহ্ম।]

'যদ্বাচো হ বাচম্' এই স্থলে 'যৎ' শব্দটিকে 'যস্মাৎ' (যেহেতু) অর্থে গ্রহণ করিতে হইবে ও তাহা সর্বত্র অন্বিত হইবে, যেমন সেই দেব যেহেতু শ্রোত্রের শ্রোত্র, যেহেতু মনের মন, যেহেতু বাক্যের বাক্য, যেহেতু প্রাণের প্রাণ, যেহেতু চক্ষুর চক্ষু। তারপর সেই 'যেহেতু' শব্দের সহিত অন্বয় করিবার জন্য 'তস্মাৎ' (সেই হেতু) পদটি অধ্যাহার করিতে (ধরিয়া লইতে) হইবে। ['অতিমুচ্য' শব্দের অর্থ 'ত্যাগ করিয়া'; এস্থলে শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ে আত্মভাব ত্যাগ করিয়া এরূপ অর্থ হইবে। যতক্ষণ ইন্দ্রিয়ে আত্মভাব আছে ততক্ষণ ভোগ আছে, দুঃখের অবসান নাই। দুঃখাবসান বা বন্ধনাশই অমৃতত্ব। আত্মার বাস্তব স্বরূপ না জানিয়া, ইন্দ্রিয়-শরীর প্রভৃতিকে আত্মা বলিয়া মনে করিয়া অর্থাৎ আত্মার যথার্থস্বরূপের অজ্ঞানবশতঃ আমরা দুঃখ ভোগ করি বা বদ্ধ থাকি। অজ্ঞানের নাশ একমাত্র জ্ঞানের দ্বারাই হইতে পারে। সুতরাং ব্রহ্মের (আত্মার) যথার্থস্বরূপ জানিয়া অমৃতত্ব লাভ করিতে পারি। এইজন্য 'শ্রোত্রস্য শ্রোত্রম্' ইত্যাদিরূপে যে ব্রহ্মের স্বরূপ বলা হইল তাহা জানিতে হইবে। শ্রুতিতে 'জানিতে হইবে' এই কথার উল্লেখ না থাকিলেও 'অমৃতা ভবন্তি' এই ফলশ্রুতি শ্রবণ করিয়া 'জ্ঞাত্বা' এই

পদটি ধরিয়া লইতে হইবে। আমরা যে কেবলমাত্র শরীরেন্দ্রিয়ে আত্মভাব করিয়া থাকি তাহা নহে, আমার পুত্রের মৃত্যুতে 'আমারই মৃত্যু হইয়াছে' বলিয়া চিৎকার করি। এইরূপ মিত্র-কলত্র-বন্ধু-বিত্ত প্রভৃতিতে আত্মবুদ্ধি হইয়া থাকে। অমৃতত্ব লাভ করিতে হইলে এই অহঙ্কার-মমকারযুক্ত লোক (জ্ঞান বা ব্যবহার) ত্যাগ করিতে হয়, তাহা হইতে ব্যাবৃত্ত হইতে হয়। এইজন্যই শ্রুতি বলিয়াছেন,—'অস্মাৎ লোকাৎ প্রেত্য',—এই লোক হইতে ব্যাবৃত্ত হইয়া। অনাত্মাতে আত্মবুদ্ধি পরিত্যাগ করিতে হইলে যথার্থ ধৈর্য বা পাণ্ডিত্যের প্রয়োজন। তাই শ্রুতিতে 'ধীরাঃ' বলা হইয়াছে।]

[এই অংশের তাৎপর্য দাঁড়াইল—] শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ে যাঁহারা আত্ম-বুদ্ধি করেন তাঁহাদিগকে তাহা পরিত্যাগ করিতে হইবে, অনাত্মা পুত্র-মিত্র-বিত্তেও আত্মবুদ্ধি পরিত্যাগ করিতে হইবে, যিনি শ্রোত্রের শ্রোত্র তাঁহাকে জানিতে হইবে এবং তখনই ধীরগণ অমৃতত্বলাভ বা মোক্ষলাভ করিবেন।

['অতিমুচ্য শব্দের দ্বারাই অনাত্মাতে আত্মবুদ্ধি পরিত্যাগের কথা বলাই হইয়াছে, 'পুনরায় 'প্রেত্য' শব্দের দ্বারা অনাত্মা পুত্রবিত্তাদিতে আত্মভাব ত্যাগের কথা বলায় পুনরুক্তি হইতেছে। ইহা লক্ষ্য করিয়া দ্বিতীয় ব্যাখ্যা দেওয়া হয়,—'প্রেত্য' মৃত্যুলাভ করিয়া, তখন 'লোক' শব্দের অর্থ হইবে 'শরীর' অর্থাৎ এই শরীর ত্যাগ করিয়া। ভাবার্থ—যে পণ্ডিতগণ অনাত্মায় আত্মবুদ্ধি পরিত্যাগ করিয়া ব্রহ্মস্বরূপ জানিবেন তাঁহারা মৃত্যুর পর মোক্ষলাভ করিবেন।[১]]

১। জ্ঞান হইতেই মোক্ষ হয়—ইহাই অদ্বৈতসিদ্ধান্ত। জ্ঞান হইলেও যদি মোক্ষের জন্য মৃত্যু পর্যন্ত অপেক্ষা করিতে হয় তবে এই সিদ্ধান্ত রক্ষা করা যায় না। কিন্তু শ্রুতিতে বিমুক্তশ্চ বিমুচ্যতে' (কঠ ২।২।১) অর্থাৎ মুক্তের মুক্তি হয় ইত্যাদি থাকায় বুঝা যায় যে, মুক্তি দুইপ্রকার—জীবন্মুক্তি ও বিদেহমুক্তি। জীবদ্দশায় জ্ঞানলাভ

মন্ত্র ১/৩

অনুবাদ—সেখানে (ব্রহ্মে) চক্ষু যাইতে পারে না, বাক্ গমন করিতে পারে না, মনও যাইতে পারে না। (গুরু) যে-ভাবে ইহা (ব্রহ্মতত্ত্ব) উপদেশ করিতে পারেন তাহা জানি না, বুঝি না। তিনি (ব্রহ্ম) বিদিত (কার্যবস্তু) হইতে ভিন্ন এবং অবিদিত (কারণবস্তু) হইতেও ভিন্ন। যে (পূর্বাচার্যগণ) আমাদিগের নিকট তাহা (ব্রহ্মতত্ত্ব) ব্যাখ্যা করিয়াছেন (সেই) পূর্বাচার্যগণের নিকট হইতে (আমরা) এইরূপ শুনিয়াছি।

তাৎপর্য—পূর্বমন্ত্রে বলা হইয়াছে যে ব্রহ্ম শ্রোত্রের শ্রোত্র, মনের মন ইত্যাদি অর্থাৎ ব্রহ্মই শ্রোত্রাদির বাস্তব স্বরূপ। শ্রোত্র যেমন শ্রোত্রকে

করিলে মুক্তি হইবেই, তাহা জীবন্মুক্তি। এই জীবন্মুক্ত পুরুষের আবার যখন মৃত্যু হইবে তখন বিদেহমুক্তি স্বীকার করা হয়। শাস্ত্রের প্রামাণ্য রক্ষা করিতে হইলে শাস্ত্রপ্রবক্তা আচার্যের জ্ঞান স্বীকার করিতেই হইবে, নতুবা অজ্ঞ জনসাধারণের মত তাঁহাদের রচিত শাস্ত্রও অপ্রমাণ হইতে পারে। আর জ্ঞান হইলেই শরীর নাশ হয় স্বীকার করিলে সেই মুক্ত পুরুষের আর শরীর না থাকায় শরীরসাধ্য কর্ম অর্থাৎ শাস্ত্র-রচনাদি সম্ভব হইবে না।

জীবন্মুক্ত পুরুষের জ্ঞান হওয়ায় তাঁহার অজ্ঞান নাই বলিতে হইবে, অথচ তিনি অজ্ঞানজন্য প্রপঞ্চও দর্শন করেন, নতুবা শিষ্যকে উপদেশ করেন কিভাবে? এই প্রশ্নের উত্তরে সিদ্ধান্তীর বক্তব্য—অজ্ঞানের আবরণশক্তি বস্তুস্বরূপকে আবরণ করে মাত্র অর্থাৎ বস্তুর স্বরূপ বুঝিতে দেয় না, আর বিক্ষেপশক্তি বস্তুকে বিপরীতরূপে দর্শন করায়। অজ্ঞানের আবরণশক্তির জন্য আমরা ব্রহ্মস্বরূপ জানিতে পারি না আর বিক্ষেপশক্তির জন্য ব্রহ্মের স্থলে জগৎকে দেখি। জীবন্মুক্ত পুরুষ ব্রহ্মের আবরণ দর্শন করেন না অর্থাৎ অজ্ঞান জীবন্মুক্তের নিকট ব্রহ্মকে আবৃত করে না কিন্তু অজ্ঞান ব্রহ্মকে বিক্ষিপ্ত করিয়া জগদ্রূপে দেখায়। জীবন্মুক্ত ব্যক্তি অজ্ঞানের মাত্র আবরণশক্তি হইতে মুক্ত কিন্তু বিদেহমুক্ত অজ্ঞানের আবরণ ও বিক্ষেপ উভয় শক্তি হইতেই মুক্ত।

জানিতে পারে না সেইরূপ শ্রোত্র তৎস্বরূপ ব্রহ্মকেও জানিতে পারে না। এইরূপ চক্ষুরিন্দ্রিয় চক্ষুরিন্দ্রিয়কে জানিতে পারে না এবং এই-জন্যই চক্ষুরিন্দ্রিয় তাহার স্বরূপ ব্রহ্মকে জানিতে পারে না। কেবল শ্রোত্র, চক্ষু, মন, বাক্ ইত্যাদি ইন্দ্রিয়গুলিই যে তাহাদের নিজেদের স্বরূপকে জানিতে পারে না তাহা নহে কিন্তু কোন বস্তুই নিজেতে প্রবৃত্ত হয় না ইহা সকলেরই অনুভবসিদ্ধ। অগ্নি তৃণকে দগ্ধ করে ও স্বসমীপ বস্তুকে প্রকাশ করে কিন্তু নিজেকে কখনও দগ্ধও করিতে পারে না, আবার প্রকাশিতও করিতে পারে না। শ্রুতিতে যে বলা হইয়াছে—'চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় ব্রহ্মে যাইতে পারে না তাহার অর্থ—এই ইন্দ্রিয়গুলি ব্রহ্মকে জানিতে পারে না বা প্রকাশিত করিতে পারে না।

কেবলমাত্র চক্ষুরিন্দ্রিয়ের উল্লেখ করায়, উপলক্ষণের দ্বারা সকল জ্ঞানেন্দ্রিয়ই উল্লিখিত হইয়াছে মনে করিতে হইবে। আবার বাগিন্দ্রিয়ের উল্লেখের দ্বারা সকল কর্মেন্দ্রিয়ের উল্লেখ হইয়াছে বুঝিতে হইবে। সুখদুঃখাদি যেমন জ্ঞানেন্দ্রিয়ের দ্বারাও প্রকাশিত হয় না আবার কর্মেন্দ্রিয়ের দ্বারাও হয় না কিন্তু কেবলমাত্র মনের দ্বারাই প্রকাশিত হয় সেইরূপ ব্রহ্ম কেবলমাত্র মনের দ্বারা গৃহীত হইতে পারেন এরূপ আশঙ্কা দূর করার জন্য শ্রুতি বলিলেন—'নো মনঃ', মনের দ্বারাও তাঁহাকে জানিতে পারা যায় না।

কোনও বস্তু জানিতে হইলে তাহা ইন্দ্রিয় ও মনের সাহায্যেই জানিতে হয় কিন্তু যে-বস্তু ইন্দ্রিয় ও মনের অগোচর তাহাকে 'এইরূপ' বলিয়া জানা যায় না। যে-বিষয়ে জানা যায় না সে-বিষয়ে 'ইহা এইরূপ' বলিয়া উপদেশ দেওয়াও সম্ভব হয় না। এইজন্য আচার্য শিষ্যকে বলিতেছেন—কিরূপভাবে এই ব্রহ্মতত্ত্ব শিক্ষা দিতে হইবে তাহা জানি না। 'ইনি ব্রাহ্মণ', 'ইনি কৃষ্ণবর্ণ', 'ইনি পাচক', 'ইনি রাজপুরুষ' এই-রূপে কখনও জাতি, কখনও গুণ, কখনও ক্রিয়া আবার কখনও

সম্বন্ধের সাহায্যে আমরা কোনও ব্যক্তি বা বস্তুর পরিচয় দিয়া থাকি। কিন্তু জাতি-গুণ-ক্রিয়া-সম্বন্ধরহিত কোন বস্তুর উল্লেখই সম্ভব হয় না। ব্রহ্ম সর্বথা নির্ধর্মক, নির্বিশেষ হওয়ায় তাঁহার সম্বন্ধেও কোনরূপ উপদেশ দেওয়া সম্ভব নয়—এইরূপই আচার্য শিষ্যকে বলিতেছেন। আনন্দ-গিরির মতে ব্রহ্ম মনেরও অগোচর—এই কথা দৃঢ়তার সহিত বলিবার জন্য 'ন বিদ্মো ন বিজানীমঃ' এইভাবে দ্বিরুক্তি করা হইয়াছে।

[পদভাষ্যে এই মন্ত্রাংশের পূর্বোক্ত ব্যাখ্যা দর্শিত হইলেও বাক্য-ভাষ্যে দ্বিবিধ ব্যাখ্যা দেখান হইয়াছে। তন্মধ্যে প্রথম ব্যাখ্যাটিতে অভিনবত্ব থাকিলেও দ্বিতীয় ব্যাখ্যাটি মোটামুটিভাবে পদভাষ্যেরই অনুরূপ। বাক্য ভাষ্যের **প্রথম ব্যাখ্যা**—ব্রহ্ম চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের বিষয় না হওয়ায় তিনি কিভাবে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের পরিচালন বা অনু-শাসন করিতেছেন তাহা আমি (শিষ্য) বুঝিতে পারিতেছি না। এই বিষয় অত্যন্ত সূক্ষ্ম হওয়ায় শিষ্যের মনে বার বার প্রশ্ন জাগিতেছে। এখানে লক্ষণীয় যে, 'ন বিদ্মো ন বিজানীমঃ' ইত্যাদি শিষ্যের উক্তি। **দ্বিতীয় ব্যাখ্যা**—শিষ্যের মনে ইচ্ছা জাগিয়াছে যে, ব্রহ্মকে বিশেষভাবে জানিতে হইবে এবং এই কথাই তিনি গুরুকে নিবেদন করিতেছেন। তাহাতে গুরু বলিলেন—ব্রহ্ম ইন্দ্রিয় ও মনের অগোচর সুতরাং ইহা ছাড়া অন্য কিভাবে যে অপর আচার্য সেই ব্রহ্মকে অনুশাসন বা প্রতি-পাদন করিতে পারেন তাহা জানি না অর্থাৎ অন্যভাবে ব্রহ্মকে প্রতি-পাদন করা যায় না। যাহা হউক, আচার্য শঙ্কর তাঁহার বাক্যভাষ্যের প্রথম ব্যাখ্যায় পদভাষ্যোল্লিখিত ব্যাখ্যার বিরোধিতা করিয়াছেন এরূপ বলা যায় না। কিন্তু পদভাষ্যে যাহা সংক্ষেপে বলা হইয়াছে তাহাকেই বিস্তৃত করার জন্য ভাষ্যকার বাক্যভাষ্যে প্রথম ব্যাখ্যারূপ একটি অতিরিক্ত-ব্যাখ্যা প্রদান করিয়াছেন মাত্র এবং পরিশেষে পদভাষ্যোল্লিখিত

ব্যাখ্যাকেই বাক্যভাষ্যে দ্বিতীয ব্যাখ্যাতে গ্রহণ করিয়াছেন। ইহাতে বিরোধ কোথায় ?]

প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের সাহায্যে ব্রহ্মকে প্রতিপাদন করা সম্ভব না হইলেও তিনি যে আগমবেদ্য ইহা বুঝাইবাব জন্যই আচার্য পূর্বাচার্যগণেব নিকট হইতে অবিচ্ছিন্ন গুরুশিষ্যপবম্পবায প্রাপ্ত আগমেব সাহায্য লইতেছেন। আগমটি এইরূপ—'তিনি বিদিত হইতেও ভিন্ন, অবিদিত হইতেও ভিন্ন'।

বিদিত শব্দেব অর্থ জ্ঞাত বা জ্ঞানবিষয। যাহাই জ্ঞানেব বিষয বা জ্ঞেয হয় তাহাই নামরূপাত্মক পবিচ্ছিন্ন। নামরূপবিহীন কোন বস্তু জ্ঞানেব বিষয় হইতে পাবে না। যখনই কোন কার্য উৎপন্ন হয তখনই তাহাতে অভিনব নাম ও রূপেব আবির্ভাব হইতে দেখা যায, ইহাই কার্যবস্তুতে নামরূপেব ব্যাকৃতি। সুতবাং কার্যবস্তুমাত্রই ব্যাকৃত। এইভাবে দেখা যায় যে, 'বিদিত'পদেব দ্বাবা নামরূপাত্মক ব্যাকৃত কার্যবস্তুরই গ্রহণ হইয়াছে। কার্যবস্তুমাত্রই অনিত্য, সুতবাং হেয়। ব্রহ্ম বিদিত হইতে ভিন্ন এইরূপ বলায ব্রহ্ম যে হেয নহেন তাহা বুঝা গেল। কিন্তু যাহা বিদিত নয তাহা অবিদিতও তো হইতে পাবে অর্থাৎ যাহা ব্যাকৃত নয তাহা অব্যাকৃত বা কাবণ হইতে পাবে। কিন্তু ব্রহ্ম অবিদিত বা কাবণ হইতে পাবেন না যেহেতু তাহা হইলে ব্রহ্ম উপাদেয় হইয়া পডিবেন। কাবণ ও কার্য পবস্পব সাপেক্ষ। কার্যসাধনেব জন্যই কোন কাবণের আশ্রয় (উপাদান) কবা হয যাহাতে সেই কাবণেব দ্বাবা কার্যটি সাধিত হয। কিন্তু ব্রহ্মের দ্বাবা কোন কার্য সাধিত হইতে পাবে না। সুতরাং ব্রহ্ম কারণ বা উপাদেয় হইতে পাবেন না। এইভাবে 'অবিদিতাদধি' অংশের দ্বাবা ব্রহ্মেব কাবণভিন্নত্ব বা অনুপাদেয়ত্ব বলা হইয়াছে।

[ব্রহ্ম যদি অবিদিত হন তবে তিনি অন্য অবিদিত (অজ্ঞাত) পদার্থের

যত জ্ঞানের অপেক্ষা করিবেন। কিন্তু যিনি নিজেই জ্ঞানস্বরূপ তিনি আবার অন্য জ্ঞানের অপেক্ষা করিবেন কেন? নিজে জ্ঞানস্বরূপ হইয়া নিজের অপেক্ষা করিতে পারেন না কারণ কেহই নিজে নিজের অপেক্ষা করে না। ব্রহ্মের প্রকাশরূপতা সিদ্ধ থাকিলে আবার তিনি নিজের প্রকাশের জন্য প্রকাশের অপেক্ষা করিবেন কেন? যদি অপেক্ষাই করিতে হয় তবে বুঝিতে হইবে তাঁহার প্রকাশরূপতা সিদ্ধ নয়।]

[আরও, যিনি বেদিতা অর্থাৎ জ্ঞাতা হইতে ভিন্ন তিনি হয় বিদিত হইবেন অথবা অবিদিত হইবেন। কিন্তু ব্রহ্ম বিদিত ও অবিদিত উভয় হইতেই পৃথক্ বলায় ব্রহ্ম বেদিতা ইহাই সিদ্ধ হয়। সুতরাং বেদিতা বা জ্ঞাতা আত্মাই ব্রহ্ম—ইহাই বাক্যের তাৎপর্য। সেখানেও ব্রহ্মকে বা আত্মাকে বেদিতা বলিলেও ব্রহ্ম বা আত্মা বাস্তবিক পক্ষে বেদিতা হইতে পারেন না, তিনি বেদন বা জ্ঞানস্বরূপ। তবে যিনি জ্ঞানস্বরূপ তিনিই জ্ঞেয় বস্তুর তুলনায় বেদিতা বা জ্ঞাতা হন। সবিতা প্রকাশমান হইলেও আমরা 'সবিতা প্রকাশয়তি'ও বলিয়া থাকি। বাস্তবিক পক্ষে 'সবিতা প্রকাশতে' এইরূপ বলাই যথার্থ, তথাপি প্রকাশ্য জগতের দৃষ্টিতে 'সবিতা প্রকাশয়তি' বলাও সম্ভব।] ফল কথা, অপ্রাপ্তেরই উপাদান বা গ্রহণ সম্ভব। যেহেতু ব্রহ্ম সকলের আত্মভূত সেইজন্য তিনি নিত্যপ্রাপ্ত অর্থাৎ নূতন করিয়া উপাদেয় (প্রাপ্য) হইতে পারেন না। এই একই কারণে ব্রহ্ম, হেয় অর্থাৎ বর্জনীয় হইতে পারেন না, যেহেতু কেহ কখনও নিজেকে পরিত্যাগ করিতে পারে না, তাহা সম্ভবও নহে। এইভাবে বুঝা যায় যে, 'অন্যদেব তদ্বিদিতাদথো অবিদিতাদধি' এই আগমবাক্যের দ্বারা আত্মার অহেয়ত্ব ও অনুপাদেয়ত্ব বলা হইল।

এই গূঢ়তত্ত্ব পূর্বাচার্যগণের নিকট হইতে জানা যায় কিন্তু স্বমেধা দ্বারা উত্থাপিত তর্কের সাহায্যে ইহা জানা সম্ভব নয়। তর্কের কোন শেষ নাই এবং তর্কের মধ্যে বহু ত্রুটি থাকিতে পারে সুতরাং তর্কমাত্র-

লভ্য জ্ঞান ভ্রান্তও হইতে পারে। এইজন্য অপৌরুষেয়ী শ্রুতির দ্বারা প্রাপ্ত জ্ঞান যদি উপযুক্ত আচার্যের নিকট হইতে লাভ করা যায় তবে ভ্রান্তির অবকাশ থাকে না। এই আচার্য যে-বিদ্যা এখন বলিলেন তাহাও সম্প্রদায়প্রাপ্ত হওয়ায় তাহাতে তাঁহার স্বাতন্ত্র্য নাই, ভ্রমের অবকাশ নাই অর্থাৎ ইহাই যথার্থ আত্মতত্ত্ব—এইভাবে তিনি শিষ্যকে স্বাভিহিত ব্রহ্মতত্ত্ব সম্বন্ধে পুনরায় মনোযোগী করিতেছেন।

[বাস্তবিক পক্ষে নিষেধমুখেই ব্রহ্মতত্ত্ব প্রতিপাদিত হয় কারণ বিধিমুখে কোনও নির্ধর্মক বস্তুকে উল্লিখিত করা যায় না। গার্গীর সহিত যাজ্ঞবল্ক্যের আলোচনায় ও অন্য বহু স্থলে শ্রুতিতে ব্রহ্মকে 'অস্থূলমনণু" ইত্যাদি নিষেধমুখেই বলা হইয়াছে। শব্দের মুখ্যার্থকে অবলম্বন করিয়াও ব্রহ্মকে প্রতিপাদিত করা যায় না, লক্ষণা নামক একটি বৃত্তির সাহায্য লইতে হয়। ইহা মুখ্যার্থ হইতে হীনস্তরের। সর্বথা শব্দাগম্য নির্বিশেষ ব্রহ্মকে মুখ্যার্থ দ্বারা প্রতিপাদন করার চেষ্টা ব্যর্থ। তথাপি কোনও ভাবে সেই ব্রহ্মকে প্রতিপাদন করার চেষ্টা করা হয় মাত্র। কিছু না বলাই ব্রহ্ম বলা কারণ বাগিন্দ্রিয় ব্রহ্মকে স্পর্শই করিতে পারে না। সেইজন্য শ্রুতি কোনওরূপে অর্থাৎ কখনও লক্ষণার দ্বারা আবার কখনও নিষেধমুখেও ব্রহ্মকে প্রতিপাদিত করেন।]

মন্ত্র ১/৪

অনুবাদ—যাহা বাকের দ্বারা প্রকাশিত হয় না (কিন্তু) বাক্ যাহার দ্বারা প্রকাশিত হয় তাহাকেই তুমি ব্রহ্ম বলিয়া জানিবে। (লোকে) যাহাকে 'ইহা' (সোপাধিক) বলিয়া উপাসনা করে তাহা ব্রহ্ম নয়।

তাৎপর্য—আচার্য শিষ্যকে বলিয়াছেন যে ব্রহ্ম বিদিত হইতে ভিন্ন, আবার অবিদিত হইতেও ভিন্ন। বেদিতা বা জ্ঞাতা হইতে ভিন্ন যাহা কিছু বিদ্যমান তাহা হয় জ্ঞাত হইবে অথবা অজ্ঞাত হইবে। ব্রহ্ম যদি জ্ঞাতও না হন, আবার অজ্ঞাতও না হন তবে অবশ্যই বলিতে হইবে যে, বেদিতা নিজেই ব্রহ্ম। এইভাবে 'আত্মাই ব্রহ্ম' এই কথাই আচার্যের পূর্বোক্ত বাক্যের তাৎপর্য।

তাহাতে শিষ্যের মনে প্রশ্ন জাগিয়াছে যে, 'আত্মাই ব্রহ্ম' এই মতে বহু বিরোধ রহিয়াছে। প্রথমতঃ, লৌকিক জ্ঞানের সহিত বিরোধ হইবে। শাস্ত্রাদির গভীর রহস্যে প্রবেশ না করিলেও শাস্ত্রে বিশ্বাসসম্পন্ন ব্যক্তির ধারণা যে, আত্মা কর্মে ও উপাসনায় অধিকারী এবং কর্ম ও উপাসনাদির অনুষ্ঠান করিয়া আত্মা তাহার ফলস্বরূপ ব্রহ্মলোক, দেবলোক বা স্বর্গলোক লাভ করেন। সুতরাং প্রাপ্তব্য ব্রহ্ম আর প্রাপক আত্মার অভেদ স্বীকার করা যায় না। এই কারণেই আত্মা হইতে ভিন্ন বিষ্ণু, শিব, ইন্দ্র, প্রাণ ইত্যাদি ব্রহ্ম হইতে পারেন। কিন্তু লোক-প্রত্যয়ের সহিত বিরোধবশতঃ 'আত্মাই ব্রহ্ম' ইহা স্বীকার করা যায় না। দ্বিতীয়তঃ, তার্কিক বা নৈয়ায়িকগণও 'আত্মাই ব্রহ্ম' একথা স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতে জীবাত্মা অর্থাৎ বেদিতা ও পরমাত্মা বা ব্রহ্ম অত্যন্ত ভিন্ন। তৃতীয়তঃ, কর্মী বা মীমাংসকগণ অগ্ন্যাদি দেবতার উদ্দেশ্যে যাগ করিতে বলেন। তাহাতে বুঝা যায় যে, তাঁহাদের মতে আত্মা হইতে ভিন্ন উপাস্য রহিয়াছেন। কিন্তু 'অন্যদেব তদ্ বিদিতাদ্' ইত্যাদির দ্বারা আত্মাই ব্রহ্ম, আত্মাই উপাস্য বলায় লৌকিক, তার্কিক ও মীমাংসকগণের সহিত মত-বিরোধ হইতেছে। এই মতবিরোধের জন্য ব্রহ্ম আত্মা হইতে ভিন্ন এইরূপ শঙ্কা শিষ্যের মনে উদিত হইয়াছে।

এই আশঙ্কার নিবারণের জন্য গুরু বলিতেছেন যে, ব্রহ্ম বাগিন্দ্রিয়ের দ্বারা প্রকাশিত হন না বা শব্দের দ্বারাও প্রকাশিত হন না

কিন্তু বাগিন্দ্রিয় ও শব্দ আত্মচৈতন্যের দ্বারাই প্রকাশিত হয়। এই আত্মচৈতন্যকেই ব্রহ্ম বলিয়া জানিতে হইবে কিন্তু ইহা ভিন্ন উপাস্য বস্তুকে ব্রহ্ম বলিয়া জানিলে তাহা ভুল হইবে।

এখানে লক্ষণীয় যে, বাক্ বলিতে কেবলমাত্র বাগিন্দ্রিয় বুঝিলে চলিবে না কিন্তু নিয়তক্রমবিশিষ্ট অর্থবোধক বর্ণসমষ্টিরূপ পদকে কিংবা বর্ণাভিব্যঙ্গ্য পদস্ফোটকেও[১] 'বাক্' বলা হইবে।

১। বৈয়াকরণ ও পাতঞ্জল স্ফোট স্বীকার করেন ও অন্যান্য দার্শনিকগণ স্ফোট খণ্ডন করেন। প্রায় সকল দর্শনেই স্ফোটসিদ্ধির জন্য অথবা স্ফোটখণ্ডনের উদ্দেশ্যে এই স্ফোটবাদ বিশদভাবে আলোচিত হইয়াছে।

স্ফোটসিদ্ধি—স্ফোটবাদিগণ বলেন যে, গ্, ঔ, ঃ এই তিনটি বর্ণের দ্বারা একটি পদ নিষ্পন্ন হয় তাহা সকলেরই অনুভবসিদ্ধ। কিন্তু প্রত্যেকটি বর্ণই ক্ষণিক অর্থাৎ প্রথম ক্ষণে উৎপন্ন হইয়া দ্বিতীয় ক্ষণে বিদ্যমান থাকিয়া তৃতীয় ক্ষণে বিনাশ প্রাপ্ত হয়। সুতরাং ক্রমোচ্চারিত তিনটি বর্ণের সমবধান (সম্মেলন) হইতে পারে না। বিসর্গ উচ্চারণকালে গ্ বিনষ্টই হইয়া গিয়াছে, তবে একটি পদ বলিব কি প্রকারে? অথচ ইহা যে একটি পদ ও একটি অর্থ প্রকাশ করিয়া থাকে তাহা তো আমরা অনুভব করিয়াই থাকি। পদের এই একত্বের অনুরোধে বলিতে হইবে যে, সেই বর্ণগুলি পদ নহে কিন্তু তাহাদের দ্বারা অভিব্যক্ত স্ফোটই পদ। এই স্ফোটকে নিত্য স্বীকার করা হয়। সুতরাং স্ফোটের উৎপত্তি বলা যায় না কিন্তু অভিব্যক্তি স্বীকার করা হয়। স্ফুটতি প্রকাশতে অর্থো যস্মাৎ এইভাবে স্ফোটশব্দের ব্যুৎপত্তি প্রদর্শন করা হয়। বিস্তৃতির ভয়ে বর্ণস্ফোট ও বাক্যস্ফোটের আলোচনা হইতে বিরত হইলাম।

স্ফোটখণ্ডন—মীমাংসকাদি দার্শনিকগণ পদের একত্বের জন্য পদস্ফোট স্বীকারের কোন আবশ্যকতা আছে বলিয়া মনে করেন না। তাঁহাদের মতে পূর্বোচ্চারিত বর্ণগুলির জ্ঞান বিনষ্ট হইলেও তাহাদের সংস্কার বিদ্যমান থাকে। চরম (শেষ) বর্ণটি উচ্চারণের পর বিনষ্ট বর্ণসমূহের সংস্কারগুলি উদ্বুদ্ধ হয়। এইভাবে সকল বর্ণ একটি স্মৃতিজ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে। এইরূপে তাহাদের সমবধান সম্ভব বলিয়া একাধিক বর্ণ মিলিতভাবে একটি অর্থের প্রতীতি উৎপাদন করিতে পারে। একার্থবোধকত্ব

[শ্রুতিতে বহুবার এই বাকের নিয়ন্তা চৈতন্যের কথা বলা হইয়াছে। এই বাকের বচনশক্তির কোনদিন যে বিলোপ হয় না তাহাও বলা হইয়াছে। এই নিত্য বচনশক্তি আত্মচৈতন্য ব্যতীত কিছুই নয়। এই আত্মচৈতন্য বৃহৎ, পরমবৃহৎ। চৈতন্য সর্বত্র বিরাজমান। তাহা কোন বিশেষ দেশে বা স্থানে, কোন বিশেষ কালে সীমাবদ্ধ নয়। তাই বস্তুকৃত, দেশকৃত ও কালকৃত পরিচ্ছেদ রহিত চৈতন্যই পরমবৃহৎ বলিয়া ব্রহ্ম শব্দের দ্বারা উল্লিখিত হন। এই নিরবচ্ছিন্ন বা অপরিচ্ছিন্ন ব্রহ্ম বা আত্মাকে আমরা পরিচ্ছিন্ন রূপেই জানিয়া থাকি, চৈতন্যস্বরূপ ব্রহ্মকে আমরা বাগিন্দ্রিয়ের দ্বারা প্রকাশিত বলিয়া মনে করি, জ্ঞানস্বরূপ ব্রহ্মকে জ্ঞাতা বলিয়া মনে করি, বাক্যের অবিষয় ব্রহ্মকে বাক্যদ্বারা উল্লেখ করিতে চেষ্টা করি। অনবচ্ছিন্ন আকাশকে গৃহের দ্বারা অবচ্ছিন্ন করিয়া গৃহাকাশ বলিলে গৃহরূপ উপাধির দ্বারা অনন্ত আকাশ যেমন মিথ্যা-ভাবে ক্ষুদ্র বলিয়া প্রতীত হয় মাত্র, আকাশের অনন্তত্বে ব্যাঘাত হয় না সেইরূপ অনবচ্ছিন্ন অনন্ত আনন্দস্বরূপ আত্মচৈতন্য বা ব্রহ্মকে আমরা শরীর, ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধি প্রভৃতি উপাধির দ্বারা অবচ্ছিন্ন করিয়া কর্তা, ভোক্তা, দুঃখী, শোকার্ত, শক্তিমান্, জ্ঞাতা, সর্বজ্ঞ, অল্পজ্ঞ ইত্যাদি বহু-প্রকারে জানিয়া থাকি।] ব্রহ্মকে নিরবচ্ছিন্নভাবে জানাই বাস্তব জ্ঞান। সুতরাং ব্রহ্ম 'এইরূপ' বলিয়া কোন একটি বিশিষ্ট উপাধির সাহায্যে

রূপ উপাধির দ্বারা পরিচ্ছিন্ন হওয়ায় সেই বর্ণগুলির একটি পদরূপে জ্ঞান হয়। উপাধির দ্বারা একত্বের প্রতীতির লৌকিক উদাহরণও রহিয়াছে—একস্থানস্থিতত্বরূপ উপাধির দ্বারা পরিচ্ছিন্ন হইলে বহু বৃক্ষের এক বনরূপে ও বহু সৈন্যের এক সেনারূপে একত্বের প্রতীতি হয়।

পরিশেষে ইহা বক্তব্য যে, ব্রহ্মাতিরিক্ত স্ফোট স্বীকারেই বেদান্তীর আপত্তি কিন্তু ব্রহ্মাভিন্ন স্ফোট স্বীকারে মতভেদ নাই। এইজন্যই অদ্বৈতবাদিগণ স্ফোটবাদী ভর্তৃহরিকে ব্রহ্মবিৎপ্রবাও বলিয়া স্বীকার করিয়া লইয়াছেন।

তাঁহাকে ক্ষুদ্র করিয়া জানার চেষ্টা বা সেইভাবে উপাসনা করা ব্রহ্মের স্বরূপ জানা নহে। এইজন্যই শ্রুতি বলিতেছেন ব্রহ্মকে সেই নির্বিশেষ-ভাবে জানিতে হইবে কিন্তু উপাস্য বলিয়া যাহাকে মনে করিতেছ তাহা ব্রহ্ম নহে।

'তদেব ব্রহ্ম ত্বং বিদ্ধি' বলার পর পুনরায় 'নেদং যদিদম্' ইত্যাদি বলায় পুনরুক্তি দোষ হইয়াছে বলিয়া ভাষ্যকার মনে করেন না। তিনি বলেন—এই 'নেদম্' বাক্যের দ্বারা নিয়ম বা পরিসংখ্যা বুঝান হইয়াছে। [যখন দুইটি কল্প বিদ্যমান থাকে এবং তাহাদের মধ্যে এককালে মাত্র একটি কল্পেরই প্রাপ্তি থাকে সেইরূপ পাক্ষিক প্রাপ্তির স্থলে একটি কল্পের বিধান করিলে তাহাকে নিয়মবিধি বলা হয়। নিরুপাধিক আত্মা ব্রহ্ম একথা উচ্চাধিকারী অদ্বৈতবাদী মনে করেন। তাঁহারা সোপাধিক আত্মা বা ঈশ্বরকে পরব্রহ্ম মনে করেন না। আবার দ্বৈতবাদী সোপাধিক আত্মা বা ঈশ্বরাদিকে পরব্রহ্ম বলিয়া মনে করেন কিন্তু নিরুপাধিক আত্মার কথা তাঁহারা চিন্তা করিতে পারেন না। এইরূপে নিরুপাধিক আত্মা ও ঈশ্বরাদি অনাত্মার পাক্ষিক প্রাপ্তিতে নিয়ম করা হইল 'নেদম্' ইত্যাদি অর্থাৎ অনাত্মাকে ব্রহ্ম না বুঝিয়া আত্মাকে ব্রহ্ম বলিয়া বুঝিতে হইবে ইহাতে আত্মার ব্রহ্মত্বের পাক্ষিক অপ্রাপ্তি দূরীভূত হওয়ায় নিয়মবিধি হইল।

নিয়মের দ্বারা অনাত্মার অব্রহ্মত্ব সিদ্ধ করা যাইতে পারে বটে কিন্তু 'ন' এই নিপাতটি নিষেধাত্মক পরিসংখ্যার ক্ষেত্রেই অধিকতর প্রযোজ্য। এইজন্য ভাষ্যকার বলিলেন—অন্যব্রহ্মবুদ্ধিপরিসংখ্যানার্থং বা। যখন দুইটি কল্পের যুগপৎ প্রাপ্তি থাকে ও তাহাদের একটির বিধান করিলেও অপরটির নিষেধে তাৎপর্য বুঝা যায় তখন সেই নিষেধমূলক বিধিকে পরিসংখ্যা বলা হয়। নিরুপাধিক আত্মাতে ও ঈশ্বরাদি আত্মাতে উভয়ত্র 'সর্বং খল্বিদং ব্রহ্ম' শ্রুতির দ্বারা যুগপৎ ব্রহ্মবুদ্ধি হইতে পারে।

সুতরাং নিরুপাধিক (নির্বিশেষ) আত্মাতে ব্রহ্মবুদ্ধি ও সোপাধিক (সবিশেষ) আত্মাতে অর্থাৎ অনাত্মাতে ব্রহ্মবুদ্ধি এই উভয় কল্পের যুগপৎ প্রাপ্তিদশায় 'নেদম্' বাক্যের দ্বারা উপাস্য অনাত্মাতে ব্রহ্মবুদ্ধি নিষিদ্ধ হইল।[১] এই বাক্যের নিষেধে তাৎপর্য থাকায় ইহাকে পরিসংখ্যা বলা হইয়াছে।

ফলতঃ, নিয়ম ও পরিসংখ্যা একরূপ। 'আত্মাই ব্রহ্ম' বলিলে অনাত্মার ব্রহ্মত্ব নিষিদ্ধ হইয়াই যায়। আবার 'অনাত্মা ব্রহ্ম নহে' বলিলেও আত্মাই ব্রহ্ম ইহা বুঝাই যায়। কেবলমাত্র দৃষ্টিকোণের ভেদেই দুইটি বাক্যের পার্থক্য ঘটিয়াছে।]

কেনেষিতমিত্যাদি প্রথম মন্ত্রে বাগিন্দ্রিয়ের ও অন্যান্য চারিটি ইন্দ্রিয়ের পরিচালক কে তাহা শিষ্যকর্তৃক জিজ্ঞাসিত হইয়াছে। এই চতুর্থ মন্ত্রে বলা হইল যে, বাগিন্দ্রিয়ের পরিচালক ব্রহ্ম। [পরবর্তী চারটি মন্ত্রে যথাক্রমে মন, চক্ষু, শ্রোত্র ও প্রাণেরও পরিচালক যে ব্রহ্ম তাহা বলা হইয়াছে। এইভাবে প্রথম মন্ত্রে জিজ্ঞাসিত বিষয়ের উত্তর সমাপ্ত হইল। শ্রোত্রস্য শ্রোত্রম্ এই দ্বিতীয় মন্ত্রে বলা হইয়াছে যে, মন প্রভৃতির পরিচালক নির্ধর্মক ও নির্বিশেষ। এই পাঁচটি মন্ত্রে বলা হইল—মনপ্রভৃতির পরিচালক চৈতন্যস্বরূপ আত্মা বা ব্রহ্ম। সুতরাং দুইটি উত্তরের মধ্যে পুনরুক্তির আশঙ্কা করা চলে না।]

১। মনে রাখিতে হইবে যে, উপনিষদ্ শব্দের অর্থ ব্রহ্মবিদ্যা। এই বিদ্যা মুমুক্ষু ব্যক্তিই গ্রহণ করিবেন। জীবব্রহ্মের অভেদজ্ঞানের দ্বারাই ব্রহ্মস্বরূপ প্রাপ্তিরূপ মোক্ষ সম্ভব হয়।

চরম দৃষ্টিতেই এস্থলে ইন্দ্রাদি দেবতার উপাসনা নিষিদ্ধ হইয়াছে কারণ উপাস্য দেবতাও অপরমার্থ। কিন্তু এই চরম স্তরে পৌঁছাইবার সৌভাগ্য অতি স্বল্পসংখ্যক লোকেরই জন্মিয়া থাকে। সুতরাং সেই চরম স্তরে পৌঁছাইবার পূর্ব পর্যন্ত শাস্ত্রে ইন্দ্রাদিকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করার নির্দেশও দেওয়া হয়।

[ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য সামান্য-বিশেষভাবের দ্বারাই পুনরুক্তিদোষের বারণ করিয়াছেন (২/১ মন্ত্রের পদভাষ্য দ্রষ্টব্য)। টীকাকার শঙ্করানন্দও সামান্য-বিশেষভাবের দ্বারা পুনরুক্তিবারণের চেষ্টা করিয়া (১/৮ মন্ত্রের টীকা) আবার বলিয়াছেন যে, দ্বিতীয় মন্ত্রের উত্তরটি শব্দ ও এই পাঁচটিতে প্রদত্ত উত্তর আর্ষ। শ্রোত্রস্য শ্রোত্রম্ ইত্যাদি বলিলে ব্রহ্ম কিরূপে শ্রোত্রাদির শ্রোত্রাদি হইলেন তাহা বুঝা যায় না। চতুর্থাদি অষ্টম পর্যন্ত পাঁচটি মন্ত্রে এই কথাই পরিস্ফুট করা হইয়াছে যে, ব্রহ্ম শ্রোত্রাদির প্রকাশক।]

মন্ত্র ১/৫

অনুবাদ—(লোকে) যাহাকে মনের দ্বারা চিন্তা করিতে পারে না (কিন্তু ব্রহ্মবিদ্‌গণ) মনকে যাহার দ্বারা বিষয়ীকৃত (প্রকাশিত) বলিয়া থাকেন তাহাকেই তুমি ব্রহ্ম বলিয়া জানিবে। (লোকে) যাহাকে 'ইহা' বলিয়া উপাসনা করে তাহা ব্রহ্ম নয়।

তাৎপর্য—চক্ষুরাদি জ্ঞানেন্দ্রিয়ের দ্বারা আমরা যখন যে-বিষয় প্রত্যক্ষ করি তাহাতে মনের সহায়তা আবশ্যক। মনঃসংযোগ না হইলে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় কোন বিষয় প্রত্যক্ষ করিতে পারে না। এইজন্যই মনকে সর্বকরণসাধারণ অর্থাৎ সর্বেন্দ্রিয়সাধারণ ও সর্ববিষয়ব্যাপক বলা হয়। মনুতে অনেন ইতি মনঃ অর্থাৎ যাহার দ্বারা মনন করা হয়—এই ব্যুৎপত্তির দ্বারা 'মনঃ' পদটি নিষ্পন্ন হইয়াছে।

সাধারণতঃ অন্তঃকরণকে দ্বিবিধ বলা হয়—মন ও বুদ্ধি। মনের দ্বারা সংশয় জন্মায় ও বুদ্ধির দ্বারা মানুষ কোন বিষয়ে নিশ্চয় করিয়া থাকে। এইজন্য বলা হয়—সংশয়াত্মিকা অন্তঃকরণবৃত্তির্মনঃ ও নিশ্চয়াত্মিকা অন্তঃকরণবৃত্তির্বুদ্ধিঃ। এখানে মন বলিতে মন ও বুদ্ধি উভয়ই বুঝিতে

হইবে অর্থাৎ অন্তঃকরণ বুঝিতে হইবে। আরও, কেবলমাত্র দুইটি বৃত্তি না ধরিয়া অন্যান্য বৃত্তিযুক্ত অন্তঃকরণকেও এই স্থলে গ্রহণ করিতে হইবে। কাম (ইচ্ছা), সঙ্কল্প, বিচিকিৎসা (সংশয়) ইত্যাদি দশটি বৃত্তির উল্লেখ করিয়া শ্রুতিতে এই সবগুলিকেই মন বলা হইয়াছে। সুতরাং, সংশয়নিশ্চযাতিরিক্ত-বৃত্তিযুক্ত অন্তঃকরণকেও মন শব্দের দ্বারা পাওয়া যাইবে।

কিন্তু এই বৃত্তিগুলির কোনটিই আত্মচৈতন্যকে প্রকাশিত করিতে পারে না, পক্ষান্তরে আত্মচৈতন্যের দ্বারাই ঐ বৃত্তিগুলি প্রকাশিত হয়। মনোবৃত্তির প্রকাশক বা মনের অবভাসক আত্মচৈতন্যকেই ব্রহ্ম বলিয়া জানিতে হইবে কিন্তু 'ইদম্' বলিয়া যাহা উপাস্য হয় তাহা অনাত্মা, ব্রহ্ম নহে।

মন্ত্র ১/৬

অনুবাদ—(লোকে) যাহাকে চক্ষুর দ্বারা দর্শন করিতে পারে না (কিন্তু) যাহার দ্বারা চক্ষুগুলিকে (চক্ষুর্বৃত্তিসমূহকে) দর্শন করে (প্রকাশিত করে) তাহাকেই তুমি ব্রহ্ম বলিয়া জানিবে। (লোকে) যাহাকে 'ইহা' বলিয়া উপাসনা করে তাহা ব্রহ্ম নয়।

তাৎপর্য—চক্ষুরিন্দ্রিয় বাহ্য বিষয়কেই গ্রহণ করে। ইন্দ্রিয়ের স্বভাব এই যে, তাহারা বাহ্যবিষয় প্রত্যক্ষ করে। ইন্দ্রিয়ের এই পরাঙ্মুখতার জন্যই আন্তর আত্মা তাহার দ্বারা গৃহীত হইতে পারে না। এইজন্যই বলা হইতেছে যে, সেই আত্মচৈতন্য চক্ষুর দ্বারা দৃষ্ট হয় না কিন্তু চক্ষু সেই আত্মচৈতন্যের দ্বারাই তাহার দর্শনক্রিয়া সম্পন্ন করে। আত্ম-চৈতন্যের দ্বারা চক্ষুরিন্দ্রিয় প্রকাশিত হয় কিন্তু চক্ষুর দ্বারা আত্মা প্রকাশিত হয় না। এইরূপ ইন্দ্রিয়াদির প্রকাশক আত্মচৈতন্যকেই ব্রহ্ম বলিয়া

জানিতে হইবে কিন্তু তদতিরিক্ত অনাত্মাকে ব্রহ্ম বলিয়া জানিলে তাহা অযথার্থ হইবে। 'চক্ষূংষি' বহুবচন থাকায় 'চক্ষুর্বৃত্তিসমূহ' এইরূপ অর্থ বলিতে হইবে। 'পশ্যতি' অর্থ আত্মজ্যোতির দ্বারা প্রকাশিত করে। ঘটপটাদি বস্তুর দর্শন বলিলে বুঝা যায় যে, অজ্ঞানাবৃত বাহ্য বস্তুগুলি আত্ম-জ্যোতির দ্বারা উদ্ভাসিত হইতেছে সেইরূপ 'চক্ষুকে বা চক্ষুর্বৃত্তিকে দর্শন করে' বলার অর্থ আত্ম-জ্যোতির দ্বারা জড় চক্ষুকে বা চক্ষুর্বৃত্তিকে উদ্ভাসিত করে।

মন্ত্র ১/৭

অনুবাদ—(লোকে) যাহাকে কর্ণের দ্বারা শ্রবণ করিতে পারে না (কিন্তু) যাহার দ্বারা কর্ণ শ্রুত (প্রকাশিত) হয় তাহাকেই তুমি ব্রহ্ম বলিয়া জানিবে। (লোকে) যাহাকে 'ইহা' বলিয়া উপাসনা করে, তাহা ব্রহ্ম নয়।

তাৎপর্য—পূর্বের মত শ্রোত্রেন্দ্রিয়ের সম্বন্ধেও বলিতে হয় যে, তাহা বহির্মুখ বলিয়া অন্তরতম আত্মাকে গ্রহণ করিতে পারে না। আত্মার দীপ্তিতেই তাহা দীপ্ত কিন্তু তাহার দীপ্তিতে কখনও আত্মা দীপিত হইতে পারে না। এইরূপ আত্মজ্যোতিকেই ব্রহ্ম বলিয়া জানিতে হইবে, এতদ্‌ভিন্ন অনাত্মা উপাস্য বস্তু ব্রহ্ম হইতে পারে না।

মন্ত্র ১/৮

অনুবাদ—(লোকে) যাহাকে নাসিকার দ্বারা আঘ্রাণ করিতে পারে না (কিন্তু) যাহার দ্বারা নাসিকা প্রেরিত (বিষয়ীকৃত, প্রকাশিত) হয় তাহাকেই তুমি ব্রহ্ম বলিয়া জানিবে। (লোকে) যাহাকে 'ইহা' বলিয়া উপাসনা করে তাহা ব্রহ্ম নয়।

তাৎপর্য—প্রাণের ক্রিয়া বলিতে এখানে ঘ্রাণক্রিয়া বুঝিতে হইবে। ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের দ্বারা অন্তরতম আত্মা প্রকাশিত হন না কিন্তু আত্মজ্যোতির দ্বারা ঘ্রাণেন্দ্রিয় প্রকাশমান হয়। এই আত্মজ্যোতিই ব্রহ্ম, অন্য কিছু ব্রহ্ম নহে।

প্রথম খণ্ড সমাপ্ত

দ্বিতীয় খণ্ড

মন্ত্র ২/১

অনুবাদ—যদি তুমি মনে কর, 'আমি (ব্রহ্মকে) ভালভাবে জানিয়াছি' (তবে) তুমি নিশ্চয়ই ব্রহ্মের স্বরূপ অতি সামান্যই বুঝিয়াছ। ইঁহার (ব্রহ্মের) যে (আধ্যাত্মিক স্বরূপ) ও দেবতা-গণের মধ্যে যে (আধিদৈবিক স্বরূপ) (জানিয়াছ তাহাও সামান্য)। অতএব (ব্রহ্ম) তোমার নিকট বিচার্যই (রহিয়াছেন)। (অনন্তর সমাহিত শিষ্য বলিলেন—) মনে করিতেছি (আমি ব্রহ্মকে) বুঝিয়াছি।

তাৎপর্য—'অন্যদেব তদ্‌বিদিতাদ্' ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা প্রথম খণ্ডের তৃতীয় মন্ত্রে আত্মাই ব্রহ্ম এই কথা বলা হইয়াছে। 'যদ্বাচানভ্যু-দিতম্' ইত্যাদি পাঁচটি মন্ত্রে আত্মার প্রকাশেই ইন্দ্রিয় ও অন্তঃকরণের প্রকাশ হইয়া থাকে ইহা বুঝান হইয়াছে এবং অনাত্মা যে ব্রহ্ম হইতে পারে না ইহা 'তদেব ব্রহ্ম ত্বং বিদ্ধি নেদং যদিদমুপাসতে' এই বাক্যের দ্বারা অত্যন্ত দৃঢ়তার সহিত বলা হইয়াছে। ইহাতে শিষ্য মনে করিলেন—আমিই ব্রহ্ম। তিনি ভাবিতেছেন—আমি তো আমাকে ভালভাবেই জানি, সুতরাং আমি ব্রহ্মকে ভালভাবেই বুঝিতে পারিয়াছি।

শিষ্যের এই 'ভালভাবে জানা' বাস্তবিকপক্ষে ব্রহ্মকে না-জানার তুল্য। গুরু তাহা বুঝিয়া শিষ্যের এই 'অহং ব্রহ্ম সুবেদ' জ্ঞান অর্থাৎ আমি ব্রহ্মকে ভালভাবে জানি বলিয়া ধারণাকে বিচলিত করিতেছেন। যদি কেহ বাস্তবিকই কোন কিছু ভালভাবে ও নিশ্চিতভাবে জানে তবে

তাহা তো প্রশংসনীয়ই এবং তাহার সে জ্ঞানকে বিচলিত করা অসঙ্গত কিন্তু কেহ যদি ভালভাবে না জানিয়াও 'ভালভাবে জানিয়াছি' বলিয়া নিশ্চিত ধারণা করিয়া বসে তবে তখন তাহার সেই তথাকথিত অবিচলিত জ্ঞানকে বিচলিত করাই কর্তব্য। আচার্য এই জন্যই শিষ্যের অসম্যক্ জ্ঞানকে নিবৃত্ত করিবার জন্য বলিতেছেন—যদি তুমি মনে করিয়া থাক যে, ব্রহ্মকে ভালভাবে বুঝিয়াছি তবে বুঝিতে হইবে, তুমি নিশ্চয়ই ব্রহ্মের স্বল্পই স্বরূপ জানিয়াছ অর্থাৎ তুমি ব্রহ্মকে যথাযথভাবে জানিতে পার নাই।

এখন বিচার করিয়া দেখিতে হইবে, 'ব্রহ্মকে ভালভাবে জানিয়াছি' এইরূপ বলায় দোষ কোথায়? তাহার উত্তর—সকল জ্ঞাতার আত্মাই ব্রহ্ম ইহাই সমগ্র বেদান্তের তাৎপর্যলব্ধ অর্থ। আত্মাই জ্ঞাতা, জ্ঞাতাই আত্মা। 'অহং ব্রহ্ম সুবেদ' বলার অর্থ আমি ব্রহ্মজ্ঞানের কর্তা অর্থাৎ আমি ব্রহ্মজ্ঞানের জ্ঞাতা। জ্ঞাতাই আত্মা এবং আত্মাই ব্রহ্ম বলিয়া এই বাক্যের অর্থ দাঁড়ায় আত্মা আত্মজ্ঞানের জ্ঞাতা। কিন্তু আত্মা ঘটাদি জ্ঞানের জ্ঞাতা হইলেও আত্মা কখনও আত্মজ্ঞানের জ্ঞাতা হইতে পারে না। অগ্নি তৃণদাহের দাহক হইলেও অগ্নি অগ্নিদাহের দাহক হইতে পারে না। যাহা কর্তা তাহাই কর্ম হইতে পারে না। ইহাকেই শাস্ত্রে কর্তৃকর্মবিরোধ বলা হয়। অতএব 'অহং ব্রহ্ম সুবেদ' বলিলে বুঝিতে হইবে ব্রহ্ম জানা হয় নাই বা ব্রহ্মের স্বল্প স্বরূপই জ্ঞাত হইয়াছে।

[এখানে একটি প্রশ্ন আসিতে পারে যে, শিষ্য তো বলেন নাই যে, তিনি ব্রহ্মকে ভালভাবে বুঝিয়াছেন। তবে কেন অযথা গুরু এই বিচক্ষণ মেধাবী শিষ্যের এইরূপ বিকৃত জ্ঞান ধরিয়া লইতেছেন? গুরু কিভাবে জানিলেন যে, শিষ্য এইরূপ ভুল বুঝিতেছে?

তাহার উত্তরে বক্তব্য—এই আত্মতত্ত্ব বা ব্রহ্মতত্ত্ব এতই নিগূঢ় যে এই বিষয়ে সংশয়-বিপর্যাস অত্যন্ত স্বাভাবিক। উপযুক্ত আচার্যের নিকট

বুদ্ধিমান্ বিচক্ষণ শিষ্যও এই বিদ্যালাভ করিতে গিয়া ভ্রমে পতিত হইয়াছিলেন এরূপ দৃষ্টান্তের অভাব নাই।[১]]

[একই গুরুর নিকট একই কথা শ্রবণ করিয়া কেহ যথাযথভাবে বুঝিতে পারে, কেহ তাহা ঠিক্ ধরিতে পারে না, কেহ বিপরীত অর্থই গ্রহণ করে—ইহা তো আমাদের লৌকিক সাধারণ বিদ্যার ক্ষেত্রেও দেখিতে পাওয়া যায়। আত্মতত্ত্বের মত নিগূঢ় বিদ্যা লাভ করিতে গিয়া শিষ্যের কোনরূপ ভুল হইতে পারে—ইহাতে আর আশ্চর্য কি? এইজন্য আচার্য নিজেই শিষ্যের ভ্রম আশঙ্কা করিয়া বলিলেন—যদি মন্যসে ইত্যাদি।

আরও কথা, এই আত্মবিষয়ে দার্শনিকগণেরও মতভেদ রহিয়াছে। তাঁহারাও এই আত্মতত্ত্ব ঠিক্ বুঝিতে পারেন নাই। এই জন্যই দেখা যায় যে, সাংখ্য, মীমাংসা প্রভৃতি আত্মাকে সৎ বলিয়াছেন ও সূক্ষ্মশরীরাবচ্ছিন্ন আত্মার পরলোকগমনও স্বীকার করিয়াছেন। কিন্তু শূন্যবাদী বৌদ্ধ তো আত্মাকে অসৎ বলেন, সুতরাং তাহার পরলোকগমন ইত্যাদিও তাঁহার মতে অসৎ। চার্বাকও দেহাতিরিক্ত আত্মাকে অসৎ বলেন, পরলোকগমন আত্মার পক্ষে অসম্ভব কারণ চার্বাকের মতে পরলোক বলিয়া কিছু নাই। সুতরাং দার্শনিক সম্প্রদায়গণের অনেকেই যখন এই গূঢ় আত্মতত্ত্ব বুঝিতে অসমর্থ হইয়াছেন তখন শিষ্যের এই বিষয়ে বিপরীত জ্ঞানের সম্ভাবনা তো আছেই। এই কারণেই আচার্য বলিলেন—যদি মনে করিয়া থাক ইত্যাদি।]

১। স্বয়ং প্রজাপতি উপদেশ করিতেছেন এবং শিষ্যও স্বয়ং অসুররাজ বিরোচন কিন্তু তাহা সত্ত্বেও বিরোচন আত্মস্বরূপ বুঝিতে না পারিয়া দেহকেই আত্মা বলিয়া মনে করিলেন ; তাহার কারণ তাঁহার চিত্ত শুদ্ধ হয় নাই। এইরূপ ইন্দ্র দেবরাজ হইলেও প্রজাপতির উপদেশ তিনবার বুঝিতে পারেন নাই, চতুর্থবারে আত্মস্বরূপ অবগত হইলেন। ধীরে ধীরে ব্রহ্মচর্যাদিপালনের ফলে যখন তাঁহার স্বভাবসিদ্ধ দোষ অপগত হইল, চিত্ত শুদ্ধ হইল তখনই তিনি বুঝিতে সমর্থ হইলেন।

আচার্য বলিলেন—তুমি যদি মনে কর যে, তুমি ব্রহ্ম ভালভাবে জানিয়াছ তবে বুঝিতে হইবে যে, তুমি ব্রহ্মের স্বল্প রূপই বুঝিয়াছ। তাঁহার এই উক্তিতে এই সন্দেহ জাগে—তবে কি ব্রহ্মের স্বল্প, মহৎ ইত্যাদি বহু স্বরূপ আছে?

তাহার উত্তরে সিদ্ধান্তী বলেন—ব্রহ্মের বাস্তব স্বরূপ কিরূপ তাহা বলাই যায় না। এই জন্যই শ্রুতিতে 'অশব্দমস্পর্শম্' ইত্যাদি বলিয়া আবার 'অস্থূলমনণু' ইত্যাদির দ্বারা ব্রহ্মের যাবতীয় সম্ভাব্য স্বরূপের নিষেধ করা হইয়াছে।

তবে কি ব্রহ্মের কোন স্বরূপই নাই? তাহাতে কেহ কেহ বলেন—ব্রহ্মকে যেভাবে নিরূপণ করা হয়, যে ভাবে ব্রহ্মকে জানা যায় তাহাই ব্রহ্মের স্বরূপ হইবে। ব্রহ্মকে বা আত্মাকে চৈতন্যরূপে জানিয়া থাকি সুতরাং চৈতন্যই ব্রহ্মের রূপ[১]।

১। এই চৈতন্যকে অনেকে দেহের ধর্ম, অনেকে ইন্দ্রিয়ের ধর্ম ইত্যাদি মনে করেন। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে ইহা কাহারও ধর্ম হইতে পারেনা। চৈতন্য ক্ষিত্যাদি ভূতগুলির ধর্ম নয়, ইহা সর্ববাদিসিদ্ধ। চৈতন্য শরীরের ধর্ম নয়, কারণ মৃত শরীরে চৈতন্য দেখা যায় না। চৈতন্য ইন্দ্রিয়ের ধর্ম নয় কারণ কোন ইন্দ্রিয় নষ্ট হইয়া গেলেও তদিন্দ্রিয়োপলব্ধ বিষয়ের স্মৃতি হয়। চৈতন্য ইন্দ্রিয়েরই ধর্ম হইলে ইন্দ্রিয়নাশে আর স্মৃতিরও প্রসঙ্গ আসিত না যেহেতু উপলব্ধি ও স্মৃতি একই কর্তায় থাকে। চৈতন্য মনেরও ধর্ম নয় কারণ মন যদি অণুপরিমাণ হয় তবে অপ্রত্যক্ষ অণুপরিমাণ মনের ধর্মও অপ্রত্যক্ষ হইবে অর্থাৎ জ্ঞান চিরদিনই অপ্রত্যক্ষ থাকিবে। আবার মনকে যদি শরীরপরিমাণ বা বিভুপরিমাণ স্বীকার করি এবং চৈতন্যকে মনের ধর্ম বলি তবে একসঙ্গেই বহু ইন্দ্রিয়ের সহিত মনঃসংযোগ হইবে ও বহু জ্ঞান এককালেই জন্মিতে পারিবে। কিন্তু তাহা স্বীকার করা যায় না। সকলেই বলেন যে, আমার মন অন্যদিকে ছিল সেই কারণেই শুনিতে পারি নাই অর্থাৎ শ্রবণেন্দ্রিয়ের সহিত মনঃসংযোগ ঘটে নাই। সুতরাং চৈতন্য মনের ধর্ম এরূপ বলা যায় না। আবার চৈতন্য আত্মার ধর্ম এরূপ মত নৈয়ায়িকগণ পোষণ করিলেও তাহা যুক্তিযুক্ত নয়। কারণ আত্মার ধর্ম চৈতন্য বলার

দেহরূপ উপাধির দ্বারা অবচ্ছিন্ন অনন্ত আত্মাকে যদি কেহ আত্মা বলিয়া মনে করে এবং দেহাদির ভোগ দেখিয়া আমি বা আত্মা ভোক্তা বলিয়া কেহ মনে করে তবে তাহার আত্মার যথার্থ স্বরূপ জানা হয় না কিন্তু অনন্ত আকাশকে ঘটাকাশ বলিয়া জানার মতই সেই জ্ঞান অতি ক্ষুদ্র, অতি তুচ্ছ। সূর্যলোক আশ্রয় করিয়া বিদ্যমান পুরুষ অর্থাৎ হিরণ্যগর্ভ নামক পরমৈশ্বর্য-শালী দেবতা বা অন্যান্য দেবতাকে যদি কেহ আত্মা বলিয়া মনে করে তবে তাহাও অনন্ত আত্মা বা ব্রহ্মের জ্ঞানের নিকট অতি ক্ষুদ্র, অতি তুচ্ছ। বাস্তবিক পক্ষে ব্রহ্ম শান্ত, অনন্ত, অদ্বৈত, ভূমা ও নিত্য, তিনি সর্বোপাধি-বিনির্মুক্ত। তাঁহার এই স্বরূপ কি আর শিষ্য জানিয়াছে? শিষ্য ইহা বুঝিতে না পারায় গুরু বলিলেন— তোমার পক্ষে ব্রহ্ম এখনও বিচার্য রহিয়াছেন অর্থাৎ তুমি ব্রহ্ম বুঝিতে পার নাই।

তখন শিষ্য নিভৃতে গুরুর উপদেশ অনুসারে চিন্তা করিলেন—জ্ঞানস্বরূপ বা চৈতন্যস্বরূপ ব্রহ্ম নিত্য বলিয়া কোনও জন্যজ্ঞানকে ব্রহ্ম বলা যায় না। আমি ব্রহ্ম জানিয়াছি বলিলে বুঝায়—আমার ব্রহ্মবিষয়ক জ্ঞান হইয়াছে অর্থাৎ ব্রহ্ম আমার জ্ঞানের বিষয় বা জ্ঞেয়। কিন্তু যাহা জ্ঞেয় তাহাই অনিত্য বলিয়া ব্রহ্মও অনিত্য হইয়া পড়েন। এইভাবে বিচার করিয়া ও অনুভবের দ্বারা বুঝিয়া শিষ্য বলিলেন—হ্যাঁ, এখন মনে হইতেছে যে, আমি ব্রহ্ম বুঝিয়াছি।

অর্থ আত্মা চৈতন্যস্বরূপ নয় অর্থাৎ আত্মার প্রকাশ চৈতন্যকে অপেক্ষা করে। নৈয়ায়িক মতে সকল বস্তুই প্রকাশ্য, আত্মাও প্রকাশ্য। যাহা স্বপ্রকাশ তাহা সদাই প্রকাশমান, কাহারও প্রকাশের অপেক্ষা করে না। আত্মাকে পরপ্রকাশ বলার অর্থ আত্মা তাহার নিজের প্রকাশের জন্য কাহারও অপেক্ষা করিবে অর্থাৎ কখনও কখনও আত্মা অপ্রকাশ হইয়া পড়িবে। কিন্তু কাহারও কি কখনও মনে হইয়াছে—আমি আমাকে জানি না? আত্মা বিদ্যমান আছে অথচ তাহা প্রকাশমান নহে—ইহা বলিতে অতি সাধারণ লোকও লজ্জাবোধ করে। এইজন্যই আত্মাকে স্বপ্রকাশ বলিতে হয় এবং চৈতন্য আত্মার ধর্ম নয়, কিন্তু আত্মার স্বরূপ।

This Kenopanṣiad is doubtless a very tough book and the beginners must falter at almost every step. Sometimes a few cryptic words with a vein of self-contradiction become veritable puzzles for commentators. By a comparative study of the relative merit of almost all the commentaries and expositions available in the renowned libraries in Calcutta this editor has come to the conclusion that perhaps Śaṅkarācārya's exposition has been most convincing and has steered clear of all the charges levelled against. But this exposition has necessarily been in places very difficult, claiming a sound knowledge in some subtle thoughts of Advaita philosophy. That is why the present editor has to write a lot in *Vivaraṇam* for the clarification of the abstruse points. The intricacies in some *mantras* of Kenopaniṣad rise to the level of the difficult problems of Bṛhadāraṇyaka. But alas, the poor editor has also to keep in view the Pass Course students of Degree Class ! I have written in the '*Exposition*' only the most essential points in simple English. Bengalee students will, no doubt, be highly benefited by the 'Exposition in Bengali' (Tātparya), where the difficult portions have been placed within brackets so that an ordinary student is not in a quandary as to the portion to be selected or rejected.

In my exposition in English, Sanskrit or Bengali I have scrupulously followed Advaita point of view. But in the Notes I have often discussed the views of the other schools of Vedānta and have quoted them wherever necessary. The Western scholars have taken interest in exposition of the Upaniṣadic texts and their views have been shown, although in many places their arguments have not been found invulnerable. Of the commentaries referred to in this edition Gopālānandasvāmin, Raṅgarāmānuja and an unknown author of Prakāśikā are followers of Viśiṣṭādvaitavāda. Mukundadāsa is a

commentator of Nimbārka school, Śyāmalāla Gosvāmin is an author of Gauḍīya Vaiṣṇava sect and B. D. Basu is a translator of Madhva commentary. All the other commentaries quoted here are of Advaita school of Vedānta.

I am highly grateful to my revered teacher Dr Satkari Mookerjee M. A., Ph. D, who has been kind enough to write a Preface to this work. He has also suggested a few emendations which will be appreciated by scholars as bright gems. I am indebted to Pandit Bhūtanātha Saptatīrtha, Lecturer, Calcutta University, but for whose assistance this book could not have been what it is at present. I offer sincere thanks to my pupil Sriman Himansu Narayan Chakravarti M. A., Lecturer in Sanskrit, Gobardanga Hindu College, for translating the mantras into Bengali. He has also immensely helped me in reading the proofs. Sm. Uma Chakravarti, a school student, has done her best, in her limited capacity, to correct the press.

I request the scholars to co-operate by finding out the mistakes or inaccuracies which may creep up in editing and explaining such an abstruse work.

Mahāprabhupārā
Nabadwip
Daśaharā, 1371 B. S.

Sitanath Goswami

———o———

মন্ত্র ২/২

অনুবাদ—আমি (ব্রহ্মকে) ভালভাবে জানি ইহা মনে করি না ; জানি না এরূপ নয়, জানিও বটে (আবার জানিনাও বটে)। আমাদের মধ্যে যে ঐ 'জানি না এরূপ নয়, জানিও বটে' (বাক্যের অর্থ) বুঝিতে পাবে সে-ই তাহা (ব্রহ্ম) বুঝিয়াছে।

তাৎপর্য—পূর্বমন্ত্রে বলা হইযাছে যে, 'ব্রহ্মকে ভালভাবে জানি' এ কথা বলা যায় না কারণ ব্রহ্ম বেদ্য নহেন। আবার 'ব্রহ্ম জানি না' এরূপও নহে কারণ ব্রহ্ম বেদ্য না হইলেও নিত্যজ্ঞানস্বরূপ বা নিত্যচৈতন্যস্বরূপ একথা জানিলে ব্রহ্ম জানিনা বলা যায় না। এইজন্যই শিষ্য পূবমন্ত্রে বলিযাছেন—মনে কবি, ব্রহ্মকে জানিযাছি।

পূর্বোক্ত অর্থই এই মন্ত্রটিতে আবও পবিস্ফুট হইয়াছে। শিষ্য বলিতেছেন—আমি এরূপ মনে কবি না যে, আমি ব্রহ্মকে ভালভাবে জানি। কিন্তু তাই বলিযা আমি ব্রহ্মকে জানি না এরূপও বলা যায় না। শিষ্য আবও বলিতেছেন—'বেদ চ' অর্থাৎ জানিও। ভাষ্যকাব শঙ্কবাচার্যেব মতে 'বেদ চ' এই চ-কাবেব দ্বাবা 'ন বেদ চ' এইরূপ অর্থও দ্যোতিত হইতেছে অর্থাৎ 'জানিও বটে, জানি নাও বটে।'

তখন আচার্য বলিলেন—তবে কি তোমাব মনে সংশয জাগিযাছে? [মানুষেব যে-বিষযে সংশয থাকে সে-বিষযে 'ইহা এইরূপ' এই কথা বলা যায না। দূবে অন্ধকাবে একটি বৃক্ষকে দেখিযা কেহ মনে কবেন—ইহা বৃক্ষ। পব মুহূর্তেই তিনি ভাবেন—না, ইহা বৃক্ষ নহে কিন্তু কোনও মনুষ্য দণ্ডাযমান। 'ইহা বৃক্ষ' আবাব 'ইহা বৃক্ষ নহে' এইরূপ বিরুদ্ধোক্তি সংশযেব ক্ষেত্রেই দেখা যায। 'আমি জানি', 'আমি জানি না' এইরূপ বিরুদ্ধোক্তিও তবে সংশযই হইবে।] আব যদি সংশযই হয তবে সেরূপ

জ্ঞানে লাভ কি ? সংশয় ও বিপর্যয় উভয়েই ভ্রম। প্রমা হইতেই পুরুষার্থ লাভ হয়। এইরূপ 'জানি, জানি না' রূপ ভ্রমজ্ঞান হইতে অনর্থেরই সৃষ্টি হয়।

আচার্য এইভাবে শিষ্যকে পুনরায় বিচলিত করার চেষ্টা করিলে শিষ্য তাঁহার জ্ঞান সম্বন্ধে সম্পূর্ণ নিশ্চিত থাকায় গর্জন করিয়া উঠিলেন—আমার সংশয় নাই, আমি ভুল বুঝি নাই। কিন্তু ব্রহ্মকে বলিতে গেলে এই ভাবে ছাড়া বলাই যায় না। সেই জন্যই আমি সংশয়াত্মক বাক্যের মত বাক্য বলিয়াছি—নো ন বেদেতি বেদ চ। ইহা কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে সংশয় নয়। ব্রহ্মকে জানি বলিলে ব্রহ্ম বেদ্য হইয়া অনিত্য হইবেন। আবার জানি না বলিলে আমি মন্দবুদ্ধি বলিয়া লোকে ধারণা করিবে। আরও কথা, 'আমি জানি' বলার অর্থ আচার্য যে 'অন্যদেব তদ্‌বিদিতাদ্' ইত্যাদি আগমবাক্য বলিয়াছেন তাহার অর্থ জানি। আমার অনুভব, আচার্যের উপদেশ ও আগম একরূপ হইয়াছে। তবে আর 'আমি জানি' বলিলে দোষ কোথায় ? আবার যখন কোন বিষয়ে আমাদের অজ্ঞান থাকে, তদ্বিষয়ে সংশয় থাকে তখনই আমরা বলি—'আমি জানি না'। কিন্তু ব্রহ্ম বিষয়ে আমার তো কোন অজ্ঞান নাই, তবে 'আমি ব্রহ্ম জানি না' বলিব কেন, 'আমি ব্রহ্ম জানি' ইহা বলাই তো সঙ্গত। পক্ষান্তরে ব্রহ্মের বেদ্যত্বপ্রসক্তির ভয়ে যে 'আমি ব্রহ্ম জানি না' বলিয়াছি তাহাও যথার্থ।

শিষ্য তাঁহার বক্তব্য সম্বন্ধে এতখানি দৃঢ় যে, তিনি বলিলেন—আমাদিগের মধ্যে যিনি (যে-ব্রহ্মচারী) আমার এই সংশয়সদৃশ 'নো ন বেদেতি বেদ চ' বাক্যের অর্থ বুঝিবেন তিনিই ব্রহ্মকে জানেন, অপরে ব্রহ্মকে জানে না।

[বাক্যভাষ্যে 'বেদ চ' এই অংশের অন্য ব্যাখ্যাও দেওয়া হইয়াছে। সেখানে ভাষ্যকার 'চ' শব্দটি 'এব' অর্থেও ব্যবহার করিয়াছেন অর্থাৎ 'অবশ্যই জানি' এইরূপ অর্থ করিয়াছেন। শিষ্য বলিতেছেন—আমি যে

নিত্যবিজ্ঞানস্বরূপ তাহা আমি অবশ্যই জানি কারণ যদি আমার আত্ম-বিজ্ঞান অনিত্য হইত তবে তাহার প্রাগভাব থাকিত এবং ধ্বংসাভাবও থাকিত। অনিত্য ঘটের উৎপত্তির পূর্বে প্রাগভাব আছে এবং ধ্বংসের পর ধ্বংসাভাব আছে। কিন্তু আত্মবিজ্ঞানের কোনরূপ অভাব কোনদিনই অনুভব করি নাই। সুতরাং আমি নিত্যবিজ্ঞানস্বরূপই বটে।]

[বাক্যভাষ্যে আরও অন্য ব্যাখ্যা আছে। তাহার সার—যে-ব্যক্তি 'জানি, জানি না' রূপ এই উক্তির অর্থ বুঝিতে পারে সেই ব্যক্তিই বস্তুতঃ পরব্রহ্মকে বুঝিতে পারে কিন্তু তদ্ভিন্ন ব্যক্তিগণ কেবল উপাস্য বা অনিত্য কার্যব্রহ্মকে জানে। এই কথাও আমি জানি—'বেদ চ'।]

শঙ্করানন্দের মতে—'ন সুবেদ' এই অংশের দ্বারা ব্রহ্ম যে অতি দুর্বোধ্য তাহা বুঝান হইয়াছে। 'নো ন বেদ' এই অংশের দ্বারা ব্রহ্ম যে শাস্ত্রমাত্রগম্য তাহা দেখান হইয়াছে। 'বেদ' এই শব্দের দ্বারা ব্রহ্ম-বিষয়ক যে কোনও সংশয় নাই তাহাই প্রকাশিত হইয়াছে। 'চ' কারের দ্বারা ব্রহ্মসাক্ষাৎকার উল্লিখিত হইয়াছে। দ্বিতীয় 'নো ন বেদেতি বেদ চ' এই অংশের ব্যাখ্যায় তিনি বলিয়াছেন—'চ' কারের দ্বারা 'ইতি' ও 'নো' এই দুইটি শব্দের অনুবৃত্তি আসিয়াছে অর্থাৎ বাক্যটি দাঁড়ায় 'ন বেদ ইতি নো, বেদ ইতি নো'। ইহার অর্থ—জানি না তাহা নহে, জানি তাহা নহে।

[টীকাকার নারায়ণ বলেন—'বেদ চ' এই অংশে 'চ'কারের অর্থ 'এব' অর্থাৎ আমি জানিই। নারায়ণ এই মন্ত্রের ব্যাখ্যায় 'নো ন বেদেতি বেদ চ' এই পরস্পরবিরুদ্ধ উক্তির সমাধান করিতে গিয়া অদ্বৈত সিদ্ধান্তের একটি মূল রহস্যের দিকে দৃষ্টি আকর্ষণ করেন।[১]]

১। একটি ঘট বা কোন একটি বাহ্য পদার্থ জানার আগে তাহা অজ্ঞানের দ্বারা আবৃত থাকে। এই আবৃত বস্তুটি জানিতে গেলে কেবলমাত্র আবরণ অপসারণই যথেষ্ট নয়, জানার জন্য তাহাকে প্রকাশিত করাও প্রয়োজন। অন্ধকার ঘরে একটি ঘট একটি

[যখন শিষ্য বলিলেন 'ব্রহ্মকে জানি' তখন তিনি বুঝাইলেন ব্রহ্ম বৃত্তিব্যাপ্য। আর যখন তিনি বলিলেন 'ব্রহ্মকে জানি না' তখন তিনি বুঝাইলেন ব্রহ্ম ফলাব্যাপ্য।]

আরও একটি বিষয় লক্ষণীয় যে, পদভাষ্যে 'নাহং মন্যে' পাঠ আছে, বাক্যভাষ্যে আছে 'নাহ মন্যে'। ন অহ এইরূপে পদচ্ছেদ করিয়া অহ শব্দের অবধারণ বা নিশ্চয় অর্থে ব্যাখ্যা করা হইয়াছে। নারায়ণ এই মন্ত্রের ব্যাখ্যায় 'নাহ' পাঠ ধরিয়াছেন, উপনিষদ্‌ব্রহ্মযোগীন্দ্রও 'নাহ' পাঠ স্বীকার করিয়াছেন। এই পাঠভেদের জন্য অর্থের বিশেষ ভেদ হয় না, শাখা ভেদে পাঠভেদ হইতে পারে বলিয়া আমাদের ধারণা।

বস্ত্রের দ্বারা আবৃত থাকিলে কেবলমাত্র আবরণ অপসারণে ঘটটি প্রকাশিত হয় না, তাহাকে প্রকাশিত করার জন্য আলোকের বা প্রকাশের আবশ্যকতা হয় কারণ ঘটের কোনও নিজস্ব প্রকাশ নাই। কিন্তু একটি প্রদীপ যদি কিছুর দ্বারা আবৃত থাকে তবে কেবলমাত্র আবরণ অপসারণেই প্রদীপের প্রকাশ হয়, তাহাকে প্রকাশিত করার জন্য অন্য প্রকাশের প্রয়োজন হয় না। সুতরাং দেখা যায় যে, ঘটপ্রকাশে ও প্রদীপপ্রকাশে জ্ঞানের প্রক্রিয়ায় ভেদ আছে। সেইরূপ জড় ঘটপটাদি বস্তুর জ্ঞানে ও ব্রহ্মের জ্ঞানে প্রক্রিয়াভেদ আছে। ঘটচাক্ষুষে তৈজস চক্ষুরিন্দ্রিয় (ইন্দ্রিয়গোলক নহে) বাহিরে আসিয়া যখন ঘটের আকার লাভ করে তখন ইন্দ্রিয়ের সেই পরিণাম বৃত্তি বলিয়া অভিহিত হয়। জড়বস্তুর জ্ঞানের জন্য অজ্ঞানের আবরণ নাশ করিতে হয়, এই আবরণ ঘটবিষয়ক বৃত্তির দ্বারা নষ্ট হয় বলিয়া এই আবরণনাশকে বৃত্তিব্যাপ্যত্ব বলা হয়। আর জড়ের প্রকাশের জন্য নূতন প্রকাশের সাহায্য আবশ্যক হওয়ায় এবং প্রকাশই জ্ঞানের ফল বলিয়া এই ঘটপ্রকাশকে ফলব্যাপ্যত্ব বলা হয়। কিন্তু ব্রহ্মের আবরক অজ্ঞানের নাশের জন্য ব্রহ্মবিষয়ক বৃত্তির আবশ্যকতা থাকিলেও ব্রহ্মকে প্রকাশিত করার জন্য কোনও প্রকাশের সহায়তা নিরর্থক। এইজন্যই ব্রহ্ম বৃত্তিব্যাপ্য হইলেও ফলব্যাপ্য নহেন। এই দুরূহ অদ্বৈতরহস্য শাস্ত্রে গভীর প্রবেশ ব্যতীত দুর্বোধ্যই থাকিয়া যায়।

মন্ত্র ২/৩

অনুবাদ—যিনি (ব্রহ্মকে) জানি না বলিয়া নিশ্চয় করিয়াছেন তিনিই (ব্রহ্মকে) সম্যক্‌ভাবে জানিয়াছেন, যিনি (ব্রহ্মকে) জানি বলিয়া নিশ্চয় করিয়াছেন তিনি (ব্রহ্মকে) জানিতে পারেন নাই। যাঁহারা সম্যক্‌ভাবে জানিয়াছেন তাঁহারা জানি না বলিয়া মনে করেন, যাঁহারা সম্যক্‌ভাবে জানিতে পারেন নাই তাঁহারা জানি বলিয়া মনে করেন।

তাৎপর্য—গুরু ও শিষ্যের কথোপকথনের ছলে শ্রুতি শিক্ষা দিতেছিলেন। এই গুরুশিষ্যের আখ্যায়িকা অবলম্বন করিয়া শিক্ষা দেওয়ার ফলে এই অংশে অনুভব ও যুক্তি প্রাধান্য লাভ করিয়াছে। গুরু শিষ্যকে যখন কোন বিষয়ে শিক্ষা দান করেন তখন শিষ্য যুক্তি দ্বারা তাহা যথাসাধ্য বুঝিয়া লন এবং তাঁহার অনুভবের সহিত যুক্তিকে মিলাইয়া দেখেন। এই গুরুশিষ্যের আখ্যায়িকাতে গুরু একবার আগমেরও উল্লেখ করিয়াছেন—"অন্যদেব তদ্বিদিতাদথো অবিদিতাদধি।" স্বমতের সমর্থনে আগমের উদ্ধৃতিও বাদকথার একটি বিশেষ অঙ্গ। যাহা হউক, গুরুশিষ্যের আলোচনার আকারে শিক্ষা দিয়া শ্রুতি এখন স্বস্বরূপেই এই আলোচনার সিদ্ধান্তটি বলিয়া দিতেছেন।

আমি ব্রহ্মকে জানি না বলিয়া যাহার নিশ্চয় জ্ঞান আছে তিনিই বাস্তবিকপক্ষে ব্রহ্মকে সম্যক্‌রূপে জানেন। বিপরীতপক্ষে, আমি ব্রহ্মকে জানি বলিয়া যাঁহার নিশ্চয় জ্ঞান আছে তিনি ব্রহ্মকে মোটেই জানেন না। শ্রুতি এইরূপ বলায় একটি আপাতবিরোধ উপস্থিত হইতেছে। যে যে-বিষয় জানে, সে সে-বিষয় জানে না এরূপ বলিলে তো বিরোধই হয়। আবার যে যে-বিষয় জানে না সে-ই সেই বিষয় জানে বলিলেও বিরোধ

অবশ্যম্ভাবী মনে হয়। এরূপ বিরুদ্ধোক্তি করিয়া শ্রুতি কিরূপে বিশ্বাসযোগ্য হইতে পারেন ?

এইরূপ বিরোধের প্রশ্ন উঠিবে এই কথা বুঝিতে পারিয়া শ্রুতি নিজেই দৃঢতার সহিত বলিতেছেন—যাঁহারা ব্রহ্মকে সম্যক্‌রূপে জানেন তাঁহারা ব্রহ্মকে অবিজ্ঞাত বলিয়াই মনে করেন আর যাঁহারা ব্রহ্মকে সম্যক্‌রূপে জানেন না তাঁহারাই ব্রহ্মকে বিজ্ঞাত বলিয়া মনে করেন।

কিন্তু এইরূপ দৃঢতার সহিত দ্বিতীয়বার এই কথা বলিলেও ইহার যুক্তি জানা প্রয়োজন। এই জন্যই ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য বলিয়াছেন—ব্রহ্মকে যাঁহারা সত্যই জানেন তাঁহারা বুঝিয়াছেন যে, ব্রহ্ম মহাকাশের মতই নিরুপাধিক। এক অনন্ত আকাশকে যিনি ঘটাকাশ, পটাকাশ রূপে উপহিত করিয়া জানেন তিনি বাস্তবিকভাবে আকাশকে জানেন না কারণ নিরুপাধিক বস্তুকে সোপাধিকভাবে জানিলে সেই জ্ঞানটি ... আর নিরুপাধিকের জ্ঞান হইল না অর্থাৎ যাহার জ্ঞান অভীষ্ট তাহা জ্ঞাত হইল না। সেইরূপ নিরুপাধিক ব্রহ্মকে বা আত্মাকে যদি 'আমি কৃশ, স্থূল' বলিয়া জানা হয় তবে শরীরোপাধিক আত্মাকেই জানা হইল, নিরুপাধিক আত্মাকে জানা গেল না। এইভাবে 'আমি অন্ধ, বধির' বলিয়া জ্ঞান ইন্দ্রিয়োপাধিক আত্মার জ্ঞান কারণ চক্ষুরিন্দ্রিয়ই অন্ধ হয়, কর্ণেন্দ্রিয়ই বধির হয়। আবার 'আমি সঙ্কল্প করিতেছি' এই জ্ঞানটি মনউপাধিক আত্মার জ্ঞান কারণ সঙ্কল্পবিকল্প মনের ধর্ম। 'আমি নিশ্চয় করিতেছি' জ্ঞানটি বুদ্ধ্যুপাধিক আত্মার জ্ঞান যেহেতু নিশ্চয় বুদ্ধির ধর্ম। সর্বোপাধিবিনির্মুক্ত-রূপে আত্মাকে জানিলে তাহাই যথার্থ জ্ঞান হইবে। কিন্তু নিরুপাধিক আত্মাকে জানিব কি প্রকারে ? আত্মাকে জানিতে গেলেই তাহা জ্ঞানের জ্ঞেয় হইবে। জ্ঞেয় হইতে গেলেই জ্ঞাতার আবশ্যকতা। জ্ঞাতৃত্বরূপ উপাধিবিশিষ্ট জ্ঞানই জ্ঞেয়ত্বরূপ উপাধিবিশিষ্ট জ্ঞানকে জানিবে। ব্রহ্ম জ্ঞেয় হইলে জ্ঞেয়ত্ব উপাধি তো থাকিলই, নিরুপাধিক ব্রহ্মের জ্ঞান হইতে

পারিল না। এইজন্য শ্রুতি বলিয়াছেন—যাঁহারা ব্রহ্মকে জানি বলিয়া মনে করেন তাঁহারা ব্রহ্মকে জানিতে পারেন নাই। ইহাই 'বিজ্ঞাতম-বিজানতাম্' মন্ত্রাংশের দ্বারা বলা হইয়াছে। এখানে 'অবিজানৎ' পদের দ্বারা সর্বথা অজ্ঞ, মূঢ় অর্থ গ্রহণ করা যায় না কারণ তাহাদের 'ব্রহ্ম জানিয়াছি' বলিয়া বোধই হয় না।

যাঁহারা ব্রহ্মকে নিরুপাধিক বলিয়া জানেন তাঁহারা বুঝিতে পারেন যে, নিরুপাধিক ব্রহ্ম তো জ্ঞেয় হইতে পারেন না অর্থাৎ জ্ঞেয়স্বরূপ উপাধিবিশিষ্ট ব্রহ্মকে জানিলে তো নিরুপাধিক ব্রহ্ম জানা হইল না। এই জন্যই তাঁহারা বলিয়া থাকেন—ব্রহ্ম অবিদিত অর্থাৎ ব্রহ্ম জ্ঞেয় হইতে পারেন না। বাস্তবিকপক্ষে ইঁহারা ব্রহ্মকে সম্যক্‌ভাবে জানিয়াছেন বলিয়াই এইরূপ বলিতে পারেন। অতএব **'অবিজ্ঞাতং বিজানতাম্'** এইরূপ বলা যুক্তিযুক্তই হইয়াছে।

এই মন্ত্রের দ্বিতীয়ার্ধের দ্বারা প্রথমার্ধের অবধারণ হইয়াছে অর্থাৎ প্রথমার্ধকথিত বিষয়ই দৃঢ়তার সহিত নিশ্চিতভাবে দ্বিতীয়ার্ধে বলা হইয়াছে সুতরাং প্রথম ও দ্বিতীয় অর্ধের মধ্যে পুনরুক্তি দোষ নাই।

[অন্য ভাবেও পুনরুক্তি দোষের নিরসন করা যায়। ভাষ্যকার তাহা 'অথবা' বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন—"অথবা হেত্বর্থ উত্তরার্ধঃ"। টীকাকার আনন্দগিরি এই বাক্যের অর্থ পরিস্ফুট করিয়াছেন। যে-ব্যক্তি ভ্রমের অধিষ্ঠান যেমন শুক্তিরজতভ্রমে শুক্তিকে জানেন (বিজানৎ) তিনি অধ্যাস অর্থাৎ শুক্তিরজত জানিতে পারেন না (অবিজ্ঞাতম্)। যাহার শুক্তিজ্ঞান নাই তাহারই শুক্তিতে রজতভ্রম হয়। অধিষ্ঠান জানা না থাকিলে (অবিজানৎ) অধ্যাসের অর্থাৎ শুক্তিরজতের জ্ঞান হয় (বিজ্ঞাতম্)। সেইরূপ এইস্থলে যিনি নিরুপাধিক জ্ঞানমাত্রস্বরূপ ব্রহ্মকে জানেন (বিজানৎ) তিনি জ্ঞেয়স্বরূপ উপাধিবিশিষ্ট ব্রহ্মকে অর্থাৎ অধ্যাসকে জানিতে পারেন না (অবিজ্ঞাতম্)। আবার যিনি নিরুপাধিক ব্রহ্মের স্বরূপ জানেন না

(অবিজানৎ) তিনিই জ্ঞেয়স্বরূপ উপাধিবিশিষ্ট ব্রহ্মকে অর্থাৎ অধ্যাসকে জানেন (বিজ্ঞাতম্)]

[বিরোধ পরিহারেব জন্য বাক্যভাষ্যে আচার্য শঙ্কব এই মন্ত্রটিব অন্যভাবে ব্যাখ্যা প্রদর্শন কবিযাছেন। অবশ্য এই ব্যাখ্যা প্রদানেব জন্য পদভাষ্যের সহিত বিবোধ হইয়াছে এরূপ বলা যায না যেহেতু উভয় ব্যাখ্যাব তাৎপর্য একই। বাক্যভাষ্যে বলা হইযাছে—যিনি আত্মাকেই ব্রহ্ম বলিয়া বুঝিযাছেন তাঁহাব আব আত্মাতিবিক্ত মননযোগ্য বস্তু কিছুই নাই বলিয়া বিবিদিষা (জ্ঞানেচ্ছা) চলিয়া গিযাছে। অজ্ঞাত বা অবিদিত বস্তুতেই বিবিদিষা থাকে, জ্ঞাত বস্তুতে বিবিদিষা হইতে পাবে না। সুতবাং যিনি আত্মাকে ব্রহ্ম বলিযা জানিযাছেন তাঁহাব আব জ্ঞাতব্য কিছু নাই, বিবিদিষাও চলিযা গিযাছে, তিনি আব ব্রহ্মকে জানিতেছেন না অর্থাৎ তাঁহাব নিকট ব্রহ্ম অবিদিতই বা অমতই থাকিতেছেন। এইরূপ ব্যক্তিই তো বাস্তবিক পক্ষে ব্রহ্মকে জানিযাছেন। এই জন্যই বলা হয়—যস্যামতং তস্য মতম্। যিনি ব্রহ্মকে মত বা বিদিত বলিয়া মনে কবেন তিনি ব্রহ্মকে বুঝিতে পাবেন নাই কাবণ পূর্বেই বলা হইয়াছে যে, ব্রহ্ম বিদিত হইতে ভিন্ন।]

[ব্রহ্ম আত্মস্বরূপ বলিয়া ইন্দ্রিয়াদিব বিষয় হইতে পাবেন না বলিয়া যাঁহারা জানেন (বিজানতাম্) তাঁহাবা ব্রহ্মকে অবিজ্ঞাত (অবিজ্ঞাতম্) বলিয়াই মনে করেন। ব্রহ্ম যে ইন্দ্রিয়াদিব বিষয় হন না এই কথা যাঁহারা জানেন না (অবিজানতাম্) তাঁহারা ব্রহ্মকে বিজ্ঞাত (বিজ্ঞাতম্) বলিয়া মনে করেন।]

মন্ত্র ২/৪

অনুবাদ—(যখন ব্রহ্ম) সর্বজ্ঞানে বিদিত হন (তখন তাহাই) যথার্থজ্ঞান (বুঝিতে হইবে)। (তাহা হইতে) অমৃতত্বলাভ

হয়। আত্মজ্ঞানেব দ্বাবা বীর্যলাভ হয় ও বিদ্যার দ্বারা অমৃতলাভ হয়।

•

তাৎপর্য—'অবিজ্ঞাতং বিজানতাম্' এইরূপ পূর্বমন্ত্রে বলা হইয়াছে যে, যিনি বাস্তবিকপক্ষে ব্রহ্মকে জানেন তিনি ব্রহ্মকে জানেন না বলিয়াই মনে কবেন। প্রশ্নটি এইরূপ যে, ব্রহ্মজ্ঞও ব্রহ্মকে জানেন না বলিয়া মনে কবেন আবার অব্রহ্মজ্ঞ সাধাবণ লোকেও 'ব্রহ্মকে জানি না' বলিযা চিন্তা কবেন। তবে কি এই উভযেব মধ্যে কোনও ভেদ নাই? আবও, 'অবিজ্ঞাতং বিজানতাম্' বলিলে যে বিবোধ হয তাহা তো সুস্পষ্ট। এই বিবোধেব সমাধান কি?

এই উভয প্রশ্নেব সমাধান দেওযাব জন্য শ্রুতি এই মন্ত্রটি বলিলেন। সম্যক্ভাবে ব্রহ্মকে জানাব অর্থ কি তাহা বলা হইতেছে। প্রত্যেকটি (প্রতি) বোধে বা জ্ঞানে আত্মা প্রকাশিত হইলে সেই সর্বজ্ঞানে বিবাজমান সর্বজ্ঞানসাক্ষীব প্রকাশই বাস্তবিকপক্ষে ব্রহ্মজ্ঞান। ইহা ব্যতীত ব্রহ্ম জানিবাব দ্বিতীয পথ নাই। এই সর্বজ্ঞানসাক্ষী কখনও অনিত্য হইতে পাবেন না কারণ তিনি অনিত্য হইলে তাঁহাব অবিদ্যমানতাব সময়ে যে বহু জ্ঞান বিদ্যমান থাকিবে সেইগুলিব সাক্ষী তো তিনি হইতে পাবিবেন না। এই সাক্ষীব উৎপত্তি নাই, বিনাশ নাই। ইনি দেহস্বরূপ হইলে দেহেব সাক্ষী হইতে পাবেন না, তেমনই তিনি ইন্দ্রিয়স্বরূপও নহেন। মন, বুদ্ধি ইত্যাদিও সাক্ষী হইতে গেলে তিনি এইগুলি হইতে ভিন্নই হইবেন। জ্ঞানস্বরূপ আত্মাই সাক্ষী, তদতিবিক্ত সকলই সেই সাক্ষীব সাক্ষ্য। আত্মা বা ব্রহ্মকে সর্বজ্ঞানসাক্ষী বলিলেও বাস্তবিকপক্ষে আত্মা সর্বজ্ঞানেব সাক্ষী বা সর্বজ্ঞান হইতে ভিন্ন এরূপ নহেন কাবণ সাক্ষী বস্তুতঃ জ্ঞানস্বরূপ; কিন্তু সাক্ষ্যকে (প্রকাশ্যকে) অপেক্ষা করিয়া তাঁহাকে সাক্ষী বলা হয়, যেমন 'সবিতা প্রকাশতে' এইরূপ বলাই উচিত কিন্তু প্রকাশ্য বস্তুকে অপেক্ষা

করিয়া 'সবিতা প্রকাশকঃ' এইরূপও বলা চলে। যখন সাক্ষ্যের বিলোপ হয় তখন সাক্ষী বা দ্রষ্টা সাক্ষাৎকারস্বরূপ বা দৃষ্টিস্বরূপই হইয়া যান। এই সাক্ষীর এইজন্যই কখনও বিনাশ হয় না। শ্রুতিও বলিয়াছেন—"ন হি দ্রষ্টুর্দৃষ্টের্বিপরিলোপো বিদ্যতে" অর্থাৎ দ্রষ্টার দৃষ্টির কখনও লোপ হয় না। যাবতীয় প্রকাশ যে সাক্ষিসাপেক্ষ তাহাও শ্রুতিতে বলা হইয়াছে—"তমেব ভান্তমনুভাতি সর্বং তস্য ভাসা সর্বমিদং বিভাতি", তিনি প্রকাশমান থাকিলে তদনন্তর সকলে প্রকাশমান থাকে ও তাঁহার দীপ্তিতে সকলে দীপ্ত হয়।

এইরূপ সর্বজ্ঞানসাক্ষী ব্রহ্মের দর্শন যাঁহার আছে তিনিই অমৃতত্ব লাভ করেন অর্থাৎ মৃত্যুকবলীভূত হন না। যথার্থজ্ঞানের দ্বারা বা সম্যক্ দর্শনের দ্বারা অজ্ঞানের বিলোপ হয়। অজ্ঞানলয়ের সহিত অজ্ঞানজন্য বন্ধন বা সংসারও বিলুপ্ত হয়। এই যথার্থজ্ঞান ও অমৃতত্বলাভের মধ্যে যে কার্যকারণ সম্বন্ধ রহিয়াছে তাহা বুঝাইবার জন্যই হেত্বর্থক 'হি' শব্দটি এই মন্ত্রে প্রযুক্ত হইয়াছে—অমৃতত্বং **হি** বিন্দতে।

আত্মনা অর্থাৎ স্বস্বরূপজ্ঞানের দ্বারা বীর্যলাভ হয়। আত্মজ্ঞান-লব্ধ বীর্যের দ্বারা মৃত্যুকে জয় করা যায়। অন্যান্য উপায়ে যেমন ধন, মন্ত্র, ওষধি ইত্যাদি অনিত্যবস্তুর দ্বারা লব্ধ বীর্য হইতে মৃত্যু অতিক্রমরূপ নিত্য ফললাভ সম্ভব নয়। যাহা নিজে অনিত্য তাহা হইতে নিত্য ফল লাভ হয় না। নিত্যবস্তু লাভ করিতে হইলে নিত্য সাধনেরই অনুসন্ধান করিতে হয়। নিত্য আত্মবিদ্যার দ্বারা মৃত্যু অতিক্রমরূপ নিত্য বীর্য লাভ হয়। এইজন্যই আরও বলা হইয়াছে, 'বিদ্যয়া' অর্থাৎ আত্মবিদ্যার দ্বারা অমৃতত্ব লাভ হইয়া থাকে। এই যুক্তিতে 'অমৃতত্বং হি বিন্দতে' এই হেতুনির্দেশ যথার্থই হইয়াছে।

['প্রতিবোধবিদিতম্' এই শব্দের অনেকে বিভিন্ন ব্যাখ্যা প্রদর্শন করেন। ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য সেগুলির উল্লেখ করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন। 'প্রত্যেক বোধের দ্বারা বিদিত' এই অর্থও অনেকে করিয়া থাকেন।

যেমন বৃক্ষশাখাদির চলনক্রিয়ার দ্বারা সেই ক্রিয়ার কর্তা বায়ুর অস্তিত্ব বুঝিতে পারা যায় তেমনই বোধরূপ ক্রিয়ার দ্বারা বোধক্রিয়ার কর্তা আত্মাকে জানিতে পারা যায়—ইহাই তাঁহাদের বক্তব্য। এই মতের খণ্ডন করিয়া আচার্য শঙ্কর বলিতেছেন—আত্মা বোধকর্তা হইলে বোধস্বরূপ নহেন অর্থাৎ আত্মা জড়। এই জড় আত্মাতে যখন বোধ উৎপন্ন হয় তখনই আত্মা সবিশেষ অন্যথা বোধোৎপত্তির পূর্বে ও বোধনাশে আত্মা নির্বিশেষ। এই মতে আত্মা বিকারী হইয়া পড়েন, যাহা বিকারী তাহা অনিত্য বলিয়া আত্মার নিত্যত্বও চলিয়া যায়।]

[বৈশেষিকগণ বলেন যে, আত্মা জড় বটে কিন্তু বিকারী নহেন। আত্মা বিকারী হইলে অনিত্য হইয়া পড়েন বলিয়াই তাঁহারা আত্মার বিকারিত্ব স্বীকার করেন না। রক্ত ঘটে যেমন রক্তত্ব ধর্ম সমবেত হয় কিন্তু ঘটের বিকার হয় না সেইরূপ জড় আত্মাতে আত্মমনঃসংযোগজন্য বোধ বা জ্ঞানরূপ গুণ সমবেত হইলেও আত্মা বিকারী হইবেন না। এইভাবে বৈশেষিকগণ আত্মার নিত্যত্ব রক্ষার চেষ্টা করিলেও আচার্য শঙ্কর তাহাতে বহু দোষ প্রদর্শন করেন। প্রথমতঃ বৈশেষিক মতে আত্মমনঃসংযোগকেই জ্ঞানের অসমবায়িকারণ বলা হয়। কিন্তু আত্মার সহিত মনের সংযোগই হইতে পারে না। একটি সাবয়ব বস্তুর কতকগুলি অবয়বের সহিত আর একটি সাবয়ব বস্তুর কতকগুলি অবয়বের সংযোগ হইয়া থাকে। একটি বস্তুর সকল অবয়বের সহিত অপর একটি বস্তুর সকল অবয়বেরই সংযোগ কখনও দেখা যায় না। ইহাকেই সংযোগের অব্যাপ্যবৃত্তিতা বলে। কিন্তু বৈশেষিক আত্মা ও মনের সংযোগ বলিলেন কি করিয়া ? তাঁহার মতে আত্মাও নিরবয়ব ও মনও নিরবয়ব, আত্মা বিভু কিন্তু মন অণু। যাহা হউক নিরবয়ব আত্মার সহিত নিরবয়ব মনের সংযোগ হইতেই পারে না। আর যদি বৈশেষিক বলেন যে, নিত্য আত্মার সহিত মনের সংযোগ নিত্যই তথাপি বহু দোষ দেখা যায়। বৈশেষিক মতে একটি ঘটের সহিত

দীর্ঘকাল ধরিয়া ইন্দ্রিয়সন্নিকর্ষ থাকিলেও এই দীর্ঘকাল ধরিয়া একটি জ্ঞান থাকিতে পারে না কারণ জ্ঞান ক্ষণিক ; এইজন্য তাঁহারা এইস্থলে ঘট-বিষয়ক বহু ক্ষণিক জ্ঞান স্বীকার করেন। এই জ্ঞানগুলি ভিন্ন হওয়ার কারণ প্রদর্শন করিতে গিয়া তাঁহারা বলেন যে, আত্মমনঃসংযোগই জ্ঞানের অসমবায়িকারণ এবং অসমবায়িকারণভেদেই জ্ঞানগুলি ভিন্ন হইতেছে। একটি আত্মমনঃসংযোগ একটি জ্ঞান জন্মায়, দ্বিতীয় আত্মমনঃসংযোগ দ্বিতীয় জ্ঞান জন্মায়। এইরূপে অন্যগুলি বুঝিতে হইবে। আত্মমনঃসংযোগ যদি নিত্যই হয় তবে এই জ্ঞানগুলির ভেদ সাধন করিবে কে ? আবার আমার বহু বস্তুবিষয়ক অনুভবের সংস্কার আত্মাতে সমবেত আছে। সেই সকল সংস্কার হইতেই এক কালে অনন্ত স্মৃতির উৎপত্তি রোধ করিবে কে ? প্রত্যক্ষকালেও সংস্কারবৎ আত্মার সহিত মনের সংযোগ তো আছেই। তবে প্রত্যক্ষকালেও স্মৃতি হইবে না কেন ? ইত্যাদি বহু আপত্তিই এই স্থলে বৈশেষিকদিগকে পর্যুদস্ত করিবে। এইজন্য আত্মার জড়ত্বপক্ষ গ্রহণ করা যায় না। এই মতে শ্রুতিবিরোধও অবশ্যম্ভাবী কারণ শ্রুতি স্বয়ং আত্মাকে জ্ঞানস্বরূপ বলিয়াছেন, জ্ঞানকর্তা বলেন নাই—"বিজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্ম," "সত্যং জ্ঞানমনন্তং ব্রহ্ম" ইত্যাদি। আরও, আত্মা বোধযুক্ত বলায় আত্মাতে বোধরূপ ধর্মের সংসর্গ হইতেছে অথচ আত্মাকে শ্রুতিতে অসঙ্গ বলা হইয়াছে—"অসঙ্গো ন হি সজ্জতে," "অসঙ্গো হ্যয়ং পুরুষঃ"।]

[অনেকে আবার 'প্রতিবোধবিদিতম্' পদের দ্বারা আত্মার স্বসংবেদ্যতা বলিতে চাহিয়াছেন অর্থাৎ বোধস্বরূপ আত্মা বোধের দ্বারাই বিদিত। কিন্তু এই মত আত্মার একত্বপক্ষে গৃহীত হইতে পারে না। কারণ 'যাহা বেদ্য তাহাই বেদিতা ও বেদন হইতে ভিন্ন হইবে, যেমন ঘটাদি' এই ব্যাপ্তি রহিয়াছে। যদি উপাধির দ্বারা আত্মার বহুত্ব স্বীকার করিতে হয় তবে, এই স্ববেদ্যত্ব সম্ভব হয় কিন্তু এই ঔপাধিক স্বরূপ তো আত্মার যথার্থ স্বরূপ নয়। সুতরাং আত্মা স্ব-স্বরূপে স্বসংবেদ্য হইতে পারেন না। আরও

কথা, প্রকাশস্বরূপ আত্মা আবার বিদিত হইতে যাইবে কেন? প্রদীপ কখনও প্রদীপান্তরের দ্বারা প্রকাশিত হয় না। তেমনই প্রকাশস্বরূপ আত্মা অন্য জ্ঞানের দ্বারা প্রকাশিত হইবে কেন? এইজন্যই আত্মার প্রকাশস্বরূপতা স্বীকার করিলে ঔপাধিকভেদ পক্ষেও আত্মা বেদ্য হইতেই পারে না।]

[বৌদ্ধগণ আত্মাকে স্বসংবেদ্য বলেন। কিন্তু তাঁহাদের মত কখনও গ্রহণযোগ্য নয় কারণ তাঁহারা আত্মাকে ক্ষণিক বলেন। আত্মা ক্ষণিক হইলে—'যে-আমি বালক ছিলাম সেই আমিই এখন যুবক হইয়াছি' এইভাবে প্রত্যাভিজ্ঞাই হইতে পারিত না কারণ এই বাল্যযৌবনের কালের ব্যবধানে কতগুলি ক্ষণিক আত্মা চলিয়া গিয়াছে তাহার ইয়ত্তা নাই। শ্রুতিও তো বলিয়াছেন—"আত্মাঽজরোঽমরঃ" ইত্যাদি।]

[বাক্যভাষ্যে 'প্রতিবোধবিদিতম্' পদের আরও অন্য অর্থের উল্লেখ আছে। সেখানে প্রতিবোধশব্দের রূঢ়ার্থ গ্রহণ করিয়া 'জাগরণ' এই অর্থ বলা হইয়াছে। তখন অর্থ হইবে—প্রতিবোধবৎ বিদিতম্ অর্থাৎ জাগরণকালে যেমন স্বপ্নের যাবতীয় সংস্কার বিলীন হয় তেমনই যে-জ্ঞানের দ্বারা যাবতীয় অজ্ঞানসংস্কার বিলীন হয় সেই জ্ঞানই 'মতম্' অর্থাৎ যথার্থ ব্রহ্মজ্ঞান।]

[অপর একটি ব্যাখ্যাও বলা হইয়াছে—'প্রতিবোধ' শব্দের অর্থ গুরুর উপদেশ। গুরুর উপদেশে যে-জ্ঞান লব্ধ হইয়াছে অর্থাৎ যাহা প্রতিবোধ-বিদিত তাহাই 'মতম্' যথার্থ ব্রহ্মজ্ঞান এবং তাহা হইতেই অমৃতত্ব লাভ ঘটে।]

[এই দুই ব্যাখ্যা প্রথমে আপাতভাবে প্রদর্শন করিয়া পরে তাহা পরিত্যাগ করিয়া পদভাষ্যোক্ত প্রথম ব্যাখ্যাটিই যথার্থ—ইহা আচার্য বলিলেন। গুরুর উপদেশে যখন ব্রহ্মজ্ঞান হয় তখনও প্রতিবোধে অর্থাৎ প্রত্যেক জ্ঞানে ব্রহ্ম প্রতিভাত হইবেনই এবং তাহা না হইলে অমৃতত্ব

লাভ অসম্ভব। এইজন্যই 'সর্বজ্ঞানসাক্ষী' অর্থ গ্রহণই যথার্থ। আর সহসা সকল অজ্ঞান-সংস্কারনাশের কথা বলিলে সকলেরই সদ্যোমুক্তি স্বীকার করিতে হয়। প্রারব্ধকর্মক্ষয় ও অজ্ঞাননাশ এককালে ঘটিলে কদাচিৎ সদ্যোমুক্তি হইতে পারিলেও সকলেরই সদ্যোমুক্তি স্বীকার করা যায় না। সুতরাং এই সদ্যোমুক্তি স্বীকারে দোষ থাকায় 'প্রতিবোধ' শব্দের অর্থ জাগরণ এরূপ বলা যায় না।]

মন্ত্র ২/৫

অনুবাদ—(মনুষ্য) যদি ইহ (জন্মে) (ব্রহ্মকে) জানিতে পারে তবে (তাহার) সত্যলাভ হয়, যদি ইহজন্মে জানিতে না পারে তবে (তাহার ফল) অনন্ত বিনাশ। ধীরগণ সর্বভূতে (ব্রহ্মকে) জানিয়া ইহলোক পরিত্যাগ করিয়া অমৃতত্ব লাভ করেন।

তাৎপর্য—ব্রহ্মই একমাত্র তত্ত্ব, অপর সকল মিথ্যা। কিন্তু আমরা অজ্ঞানবশতঃই প্রপঞ্চকে সত্য বলিয়া মনে করি ও মিথ্যা প্রপঞ্চের অন্তর্ভূত থাকিয়া নানাবিধ জ্বালাযন্ত্রণা ভোগ করিতে থাকি। রজ্জুতে সর্প বলিয়া যখন ভ্রম হয় তখন রজ্জুবিষয়ক অজ্ঞান থাকা পর্যন্তই আমরা সর্পজনিত ভয়কম্পাদির দ্বারা পীড়িত হইতে থাকি কিন্তু যে-মুহূর্তে ঐ রজ্জুবিষয়ক জ্ঞান জন্মায় অর্থাৎ ইহা রজ্জু বলিয়া জানিতে পারি তৎক্ষণাৎ ঐ সর্পভ্রমের নিবৃত্তি হয়, ঐ মিথ্যা সর্প আর আমাদের মধ্যে নূতন করিয়া ভয়কম্পাদি জন্মাইতে পারে না। সেইরূপ যতক্ষণ ব্রহ্মবিষয়ক অজ্ঞান বিদ্যমান থাকে ততক্ষণ দেবগণ দেবদেহে মমত্বাভিমান করিয়া থাকেন। অন্যান্য প্রাণী আমি, মনুষ্য, আমি পশু-পক্ষী ইত্যাদি জ্ঞান করে ও সেই সেই জন্মের উপযোগী বহুবিধ দুঃখ ভোগ করিতে থাকে। কিন্তু যে-মুহূর্তে আমরা

এই মনুষ্যজন্মেই সেই ব্রহ্মকে বা আত্মাকে জানিতে পারি তৎক্ষণাৎ সত্যলাভ হয় অর্থাৎ আমি পরমার্থস্বরূপ, আমার বিনাশ নাই, অর্থাৎ আমিই সত্য বলিয়া অনুভব করি। ইহাই ব্রহ্মজ্ঞানের ফল কিন্তু ব্রহ্মজ্ঞানের স্তুতি করার জন্য সত্যশব্দের দ্বারা ভাষ্যকার লৌকিক ফলেরও নির্দেশ করিয়াছেন। লৌকিক ফলগুলি হইল—অবিনাশ বা দীর্ঘ জীবন, অর্থবত্তা বা ধনবত্তা, সদ্ভাব অর্থাৎ সাধুবাদ বা খ্যাতি ইত্যাদি। কিন্তু এই মনুষ্য-শরীরেই যদি ব্রহ্মকে জানিতে পারা না যায় তবে তাহার ফল মহতী বিনষ্টি অর্থাৎ অনন্ত জন্মমরণপ্রবাহের বশবর্তী হওয়া। ধীরগণ অর্থাৎ ব্রহ্মজ্ঞানীরা চরাচর সকল ভূতে এক আত্মতত্ত্বের সাক্ষাৎকার লাভ করিয়াও 'আমি-আমার' রূপ লোক বা জ্ঞান ত্যাগ করিয়া অমৃতত্ব প্রাপ্ত হন।

দ্বিতীয় খণ্ড সমাপ্ত

তৃতীয় খণ্ড

আখ্যায়িকার তাৎপর্য

প্রথম ও দ্বিতীয় খণ্ডে নির্গুণ, নির্বিশেষ ব্রহ্মতত্ত্ব বলা হইয়াছে। কিন্তু মন্দবুদ্ধি ব্যক্তিগণ সেই তত্ত্ব সহজে উপলব্ধি করিতে পারেন না বলিয়া সগুণ ব্রহ্মের কথা তৃতীয় ও চতুর্থ খণ্ডে বলা হইতেছে। অল্পধী ব্যক্তি প্রথম ও দ্বিতীয় খণ্ডে উল্লিখিত নিরুপাধিক ব্রহ্মের স্বরূপ শ্রবণ করিলেও তাহা হইতে ভুল ধারণা করিয়া বসিবেন। পূর্বে ২।৩ মন্ত্রে বলা হইয়াছে—অবিজ্ঞাতং বিজানতাং বিজ্ঞাতমবিজানতাম্ ইত্যাদি। ইহাতে মন্দাধিকারী চিন্তা করেন যে ব্রহ্ম অসৎ। তাঁহার যুক্তি—যাহা সৎ তাহা প্রমাণের দ্বারা জানা যায় এবং যাহা অসৎ তাহা প্রমাণের দ্বারা বিজ্ঞাত হয় না। ঘটপটাদি সৎ বস্তু ও তাহা বিজ্ঞাত এবং শশবিষাণ অসৎ বলিয়া অবিজ্ঞাত।

এই ভুল ধারণা দূর করিবার জন্য তৃতীয় ও চতুর্থ খণ্ডে একটি আখ্যায়িকার অবতারণা করা হইয়াছে। বাস্তবিকপক্ষে এই আখ্যায়িকার আখ্যানাংশে তাৎপর্য না থাকিলেও কোন ক্ষতি নাই কিন্তু এই আখ্যায়িকার দ্বারা লভ্য তত্ত্বেই তাৎপর্য বুঝিতে হইবে। এই আখ্যায়িকার সাহায্যে দেখান হইল যে, ব্রহ্মই সকলের শাসক, ব্রহ্মই দেবতাদিগেরও শ্রেষ্ঠ দেবতা, ঈশ্বরের ঈশ্বর, দেবগণের জয়ের হেতু ও অসুরগণের পরাজয়ের হেতু। সুতরাং এতাদৃশ ব্রহ্মকে অসৎ তো বলা যাইতেই পারে না।

আখ্যায়িকার দ্বিতীয় তাৎপর্য এই যে, যেমন অগ্ন্যাদি দেবতাত্রয় ব্রহ্মকে জানার ফলেই শ্রেষ্ঠত্ব লাভ করিলেন এবং ইন্দ্র প্রথমে ব্রহ্মতত্ত্ব জানিলেন বলিয়া দেবশ্রেষ্ঠ হইলেন সেইরূপ যে-কোন ব্যক্তি এই ব্রহ্মতত্ত্ব

জানিলে শ্রেষ্ঠত্ব লাভ করিতে পারিবেন। এইভাবে ব্রহ্মবিদ্যায় প্রবৃত্ত করার জন্য আখ্যায়িকার সাহায্যে ব্রহ্মবিদ্যার স্তুতি করা হইয়াছে।

তৃতীয় তাৎপর্য—ব্রহ্মবিদ্যা সহজলভ্য নহে, ইহার জন্য বহু চেষ্টা করিতে হইবে। অগ্ন্যাদি দেবতাত্রয় অতিতেজস্বী হইয়াও এবং ইন্দ্র দেবগণের অধিপতি হইয়াও অতি ক্লেশেই ব্রহ্মকে জানিতে পারিয়াছিলেন। সাধারণ মনুষ্যের পক্ষে সেই ব্রহ্মতত্ত্ব লাভ অধিকতর ক্লেশসাধ্য হইবে ইহাতে আর বলার কি আছে ?

চতুর্থ তাৎপর্য—সগুণব্রহ্মবিষয়ক উপাসনার জন্যও এই আখ্যায়িকাটি বলা হইয়াছে। পূর্বে 'নেদং যদিদমুপাসতে' (কেঃ উঃ ১।৪-৮) মন্ত্রাংশের দ্বারা ব্রহ্মের উপাস্যত্ব হইতে পারে না বলা হইয়াছে ; কিন্তু নির্গুণ ব্রহ্ম উপাস্য না হইলেও সগুণ ব্রহ্ম উপাস্য হইতে পারেন এই কথা বলার জন্যও সগুণব্রহ্মপ্রতিপাদক আখ্যায়িকার উপস্থাপনা করা যাইতে পারে। চতুর্থ খণ্ডে তদ্ধ তদ্বনমিত্যাদি মন্ত্রে নিম্নাধিকারীর জন্য সগুণব্রহ্মের উপাসনা বিহিতও হইয়াছে।

পঞ্চম তাৎপর্য—জীবের কর্তৃত্ব-ভোক্তৃত্বাদির অভিমান যে মিথ্যা তাহাও এই আখ্যায়িকার সাহায্যে প্রতিপাদিত হইয়াছে। অগ্নির দহন-কর্তৃত্বে, বায়ুর আদানকর্তৃত্বে অত্যন্ত অভিমান থাকা সত্ত্বেও সামান্য একটি তৃণেও তাঁহারা স্বশক্তি প্রদর্শনে অসমর্থ হইলেন, তাঁহাদের অভিমান যে মিথ্যা তাহা প্রমাণিত হইল। দেবগণ বুঝিলেন তাঁহাদের জয়াভিমানও নিতান্তই হেয়।

বাক্যভাষ্যে আরও বলা হইয়াছে যে, অভিমান-রাগ-দ্বেষাদি থাকিলে ব্রহ্মজ্ঞান হয় না এবং শমদমাদি সাধন অর্জন না করিলে যে ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করা যায় না তাহা প্রদর্শন করিবার জন্যই এই আখ্যায়িকার অবতারণা।

আচার্যের নিকটই ব্রহ্মবিদ্যা লাভ করিতে হইবে—ইহা প্রদর্শন করিবার

অন্যও এই আখ্যায়িকার প্রারম্ভ হইয়াছে বলা যাইতে পারে। ইন্দ্র উমার নিকটেই ব্রহ্মবিদ্যা লাভ করিলেন।

মন্ত্র ৩/১

অনুবাদ—প্রসিদ্ধি আছে, ব্রহ্ম দেবতাদিগের জন্য জয়লাভ করিয়াছিলেন এবং সেই ব্রহ্মের বিজয়ে দেবগণ মহিমা প্রাপ্ত হইয়াছিলেন। তাঁহারা চিন্তা করিলেন—এই বিজয় আমাদেরই, এই মহিমা আমাদেরই।

তাৎপর্য—ব্রহ্ম দেবতাদিগের জন্য জয়লাভ করিলেন। দেব ও অসুরগণের সংগ্রামে ব্রহ্ম অসুরদিগকে পরাজিত করিলেন কারণ অসুরগণ ঈশ্বরনির্মিত সংসারস্থিতিকে বিপর্যস্ত করিয়া থাকে। এই ঈশ্বরমর্যাদা অর্থাৎ বর্ণাশ্রমধর্ম রক্ষার বিশেষ আবশ্যকতা আছে চিন্তা করিয়া তাহার নাশক অসুরগণকে ব্রহ্ম স্বশক্তিতেই সংহার করিলেন। এই মর্যাদা প্রতিপালনের জন্য দেবগণের উপর **ভার** অর্পিত হইল। দেবগণ ঈশ্বরশক্তিতে জয়লাভ করিলেন ও জয়ফলে মহিমান্বিত হইলেন। কিন্তু দেবগণ এইরূপ জয়লাভের জন্য পূজিত হইতে থাকিলে মনে করিলেন—এই জয় ও এই মহিমা আমাদের স্বোপার্জিত। তাঁহারা এই জয়াদি কল্যাণের মূল সর্বকল্যাণাস্পদ ঈশ্বরকে আত্মা রূপে না জানিয়া কেবলমাত্র শরীরকেই আত্মরূপে জানিলেন। ইহাতে তাঁহারা ভ্রমে পতিত হইলেন।

মন্ত্র ৩/২

অনুবাদ—(ব্রহ্ম) ইঁহাদিগের তাহা (মিথ্যাজ্ঞান) জানিলেন এবং তাঁহাদিগের জন্য আবির্ভূত হইলেন। (দেবগণ) তাহা বুঝিতে পারিলেন না যে এই পূজ্য (বস্তুটি) কি।

তাৎপর্য—ব্রহ্ম দেবগণের ভ্রান্ত ধারণা বুঝিতে পারিলেন কারণ তিনি সর্বজ্ঞ। কিন্তু দেবগণও অসুরগণের মত মিথ্যাজ্ঞানে আচ্ছন্ন থাকিবেন ইহা ব্রহ্ম পছন্দ করিলেন না। দেবগণের প্রতি অনুকম্পা বশতঃ দেবতাদিগের মিথ্যাজ্ঞান অপসারিত করিবার জন্য তিনি তাঁহার মায়ার প্রভাবে এক অতি অদ্ভুত রূপে তাঁহাদিগের সম্মুখে আবির্ভূত হইলেন। দেবগণ সেই বস্তুটি দেখিলেন, তাহার বাস্তব স্বরূপ বুঝিতে না পারিলেও বস্তুটি যে পূজ্য তাহা বুঝিতে পারিয়াছিলেন। পূজ্য অর্থেই শ্রুতিতে 'যক্ষ' শব্দটি ব্যবহৃত হইয়াছে।

মন্ত্র ৩/৩-৬

অনুবাদ—তাঁহারা অগ্নিকে বলিলেন—হে জাতবেদা, এই যক্ষটি কি ইহা জানুন। (অগ্নি) 'আচ্ছা' (বলিয়া) তাঁহার সমীপে গমন করিলেন। (যক্ষ বলিলেন)—তুমি কে ? (অগ্নি) বলিলেন—আমি অগ্নি (নামে) প্রসিদ্ধ ও আমি জাতবেদা (বলিয়া) খ্যাত। (যক্ষ বলিলেন)—এইরূপ (প্রসিদ্ধ) তোমাতে কিরূপ সামর্থ্য ? (অগ্নি বলিলেন)—পৃথিবীতে এই যাহা কিছু রহিয়াছে, আমি এই সব কিছুই দহন করিতে পারি। (যক্ষ) তাঁহার নিকটে একটি তৃণ রাখিলেন (এবং বলিলেন)—ইহা দগ্ধ কর। (অগ্নি) তাহাতে উপগত হইলেন, সর্বশক্তিতে(ও) তাহা দগ্ধ করিতে পারিলেন না। তিনি তাঁহা হইতে (যক্ষ হইতে) নিবৃত্ত হইলেন (এবং দেবতাদিগকে বলিলেন)—এই যক্ষটি কিরূপ তাহা বুঝিতে পারিলাম না।

তাৎপর্য—দেবগণ যক্ষস্বরূপ বুঝিতে না পারিয়া দেবতাদিগের মধ্যে

যিনি যুদ্ধাদিতে অগ্রণী সেই অগ্নিকে আহ্বান করিয়া সেই যক্ষের স্বরূপ জানিতে বলিলেন। অগ্নিও তাঁহার যোগ্যতা সম্বন্ধে নিতান্তই অভিমান বোধ করিতেন। তিনি সেই যক্ষেব নিকটবর্তী হইতেই যক্ষ তাঁহার পরিচয় জিজ্ঞাসা করিলেন। অগ্নি সগর্বে বলিলেন—আমি অগ্নি নামে প্রসিদ্ধ। আমি দেবতাদিগেব অগ্রণী, পুবোধা, তাঁহাদিগকে আমিই অগ্রে লইযা যাই। এইজন্যই আমি দেবসেনানী। তিনি আবও বলিলেন—আমার আবও সামর্থ্য আছে, আমি জাতমাত্র বস্তুকে জানিতে পাবি বলিযা জাতবেদা নামেও খ্যাত। যক্ষ অগ্নিব এই স্বনামোচ্চাবণেব দ্বাবা প্রকটিত গর্ব লক্ষ্য কবিযা বলিলেন—তোমাব মধ্যে কতটুকু সামর্থ্য আছে? অগ্নি বলিলেন—আমি এই পৃথিবীতে যেখানে যাহা কিছু আছে তাহাই দগ্ধ কবিযা ভস্মসাৎ কবিতে পাবি। পৃথিবী শব্দটি এখানে উপলক্ষণেব দ্বাবা অন্তবিক্ষকেও বুঝাইবে যেহেতু অন্তবিক্ষস্থ পদার্থও অগ্নিদাহ্য। যাহা হউক, যক্ষ অগ্নিব এই দম্ভোক্তি শ্রবণ কবিযা বলিলেন—আমি এই সামান্য তৃণটি বাখিলাম। তুমি যদি ইহাকেও দগ্ধ কবিতে না পাব তবে আব তোমাব দাহকত্বেব অভিমান (বড়াই) না থাকাই উচিত। অগ্নি তখন এই সামান্য তৃণটিকে তাঁহাব সর্বশক্তিব দ্বাবাও দগ্ধ করিতে না পারিয়া অত্যন্ত লজ্জিত হইযা পবাজয় স্বীকাব কবিলেন। তিনি যক্ষেব নিকট হইতে প্রত্যাগত হইযা দেবগণকে বলিলেন—আমি এই যক্ষেব স্বরূপ বুঝিতে পারিলাম না।

মন্ত্র ৩/৭-১০

অনুবাদ—অনন্তর (দেবগণ) বায়ুকে বলিলেন—হে বায়ু, এই যক্ষটি কি ইহা জানুন। (বায়ু) 'আচ্ছা' বলিয়া তাঁহার সমীপে গমন করিলেন। (যক্ষ বলিলেন)—তুমি কে? (বায়ু)

বলিলেন—আমি বায়ু (নামে) প্রসিদ্ধ ও আমি মাতরিশ্বা (বলিয়া) খ্যাত। (যক্ষ বলিলেন)—এইরূপ (প্রসিদ্ধ) তোমাতে কিরূপ সামর্থ্য ? (বায়ু বলিলেন)—পৃথিবীতে এই যাহা কিছু রহিয়াছে, আমি এই সব কিছুই গ্রহণ করিতে পারি। (যক্ষ) তাঁহার নিকটে একটি তৃণ রাখিলেন (এবং বলিলেন)—ইহা গ্রহণ কর। (বায়ু) তাহাতে উপগত হইলেন, সর্বশক্তিতে(ও) তাহা গ্রহণ করিতে পারিলেন না। তিনি তাঁহা হইতে (যক্ষ হইতে) নিবৃত্ত হইলেন (এবং দেবতাদিগকে বলিলেন)—এই যক্ষটি কিরূপ তাহা বুঝিতে পারিলাম না।

তাৎপর্য—ইহা সর্বাংশে পূর্বরূপ। বিশেষ এই—বায়ু শব্দটি বা-ধাতু হইতে নিষ্পন্ন। সুতরাং যিনি গমন করেন, তিনি বায়ু। মাতরিশ্বা পদের অর্থ—মাতরি শ্বযতি গচ্ছতি অর্থাৎ যিনি অন্তরিক্ষে গমন করেন। আদান শব্দের অর্থ গ্রহণ।

মন্ত্র ৩/১১-১২

অনুবাদ—অনন্তর (দেবগণ) ইন্দ্রকে বলিলেন—হে মঘবন, এই যক্ষটি কি ইহা জানুন। (ইন্দ্র) 'আচ্ছা' বলিয়া তাঁহার সমীপে গমন করিলেন। (যক্ষ) তাঁহার (ইন্দ্রের) নিকট হইতে তিরোভূত হইলেন। তিনি (ইন্দ্র) সেই আকাশেই (থাকিয়া) বহুশোভমানা হৈমবতী স্ত্রীরূপা উমার সমীপবর্তী হইলেন (এবং) তাঁহাকে বলিলেন—এই যক্ষটি কে ?

তাৎপর্য—অগ্নি ও বায়ু যক্ষের স্বরূপ জানিতে অসমর্থ হইয়া নিবৃত্ত হইলে দেবগণ দেবরাজ ইন্দ্রকে আহ্বান করিয়া বলিলেন—হে মঘবন্,

আপনিই এই যক্ষের স্বরূপ জানিতে সমর্থ কারণ আপনি আমাদের মধ্যে শ্রেষ্ঠ। এই জন্যই আপনাকে মঘবান্ বা বলবান্ বলা হয়। অন্যেরা বলবান্ হইলেও আপনিই বলবত্তম। ইন্দ্র ইহাতে সম্মত হইয়া সেই যক্ষের অভিমুখে গমন করিলেন। ইন্দ্র সমীপবর্তী হইতেই সেই যক্ষ ইন্দ্রের নিকট হইতে তিরোভূত হইলেন। ইন্দ্রের মনে স্বশক্তি সম্বন্ধে নিদারুণ অভিমান বিদ্যমান ছিল এবং ব্যর্থ অভিমান বিদূরিত করার জন্যই সেই যক্ষ ইন্দ্রের সহিত বার্তালাপ পর্যন্ত করিলেন না। অন্যান্য দেবগণের সহিত (অগ্নি ও বায়ুর সহিত) যক্ষের বার্তালাপ হইয়াছিল এবং তাঁহারা সামান্য তৃণের উপরেও স্বশক্তি প্রদর্শন করিতে অসমর্থ হইয়া পরাজয় স্বীকার করিয়াছিলেন ও সেই স্থান ত্যাগ করিয়া চলিয়া গিয়াছিলেন। কিন্তু ইন্দ্রের সহিত যক্ষের বার্তালাপ হইল না, ইন্দ্র যক্ষস্বরূপ বুঝিতে পারিলেন না বলিয়া স্থান ত্যাগ করিয়া চলিয়া যান নাই। ইন্দ্র সেই আকাশাংশে থাকিয়াই চিন্তা করিতে লাগিলেন—এই যক্ষটি কি হইতে পারে ? যক্ষের প্রতি ইন্দ্রের এই ভক্তি দেখিয়া উমারূপিণী বিদ্যা স্ত্রীরূপে আবির্ভূতা হইলেন। সেই উমা অত্যন্ত শোভাসম্পন্নারূপে দৃষ্ট হইলেন। উমা মূর্তিমতী ব্রহ্মবিদ্যা সুতরাং তাঁহার শোভার পরিমাপ নাই, তিনি শোভনতমা বহুশোভমানা। ব্রহ্মের দীপ্তিতেই সকল পদার্থ দীপ্ত হয়, শ্রুতিও বলিয়াছেন—'তস্য ভাসা সর্বমিদং বিভাতি'। অতএব উমা সুন্দরীশ্রেষ্ঠা বলিয়া প্রতিভাত হইবেন ইহাতে আর আশ্চর্য কি ? তিনি 'হৈমবতী' রূপেও দৃষ্ট হইলেন। হেম বা স্বর্ণদ্বারা নির্মিত হৈম অলঙ্কার পরিধান করিলে সেই হৈমবতী নারী যেমন সুশোভিতা হন সেইরূপ উমাও পরমশোভান্বিতা-রূপে দৃষ্টিগোচর হইলেন। এইরূপ ব্যাখ্যা করিলে উমাকে 'হৈমবতী' বলা যায় না কিন্তু 'হৈমবতী **ইব**' বলিতে হয়, 'উমা হেমাভরণভূষিতা সুশোভিতা নারীর **মত**' বলিতে হয়। **এইজন্যই** ভাষ্যকার প্রথম ব্যাখ্যায় 'হৈমবতীং হেমকৃতাভরণবতীমিব' বলিলেন। কিন্তু ইহাতে 'ইব' পদটি

অধ্যাহার করিতে হইল বলিয়া এই ব্যাখ্যায় অসন্তুষ্ট হইয়া দ্বিতীয় ব্যাখ্যা প্রদান করিলেন—হিমবৎ বা হিমালয়ের কন্যা হৈমবতী। হিমালয়দুহিতা রুদ্রপত্নী সর্বজ্ঞ রুদ্র বা ঈশ্বরের সহিত নিত্য বিদ্যমান থাকায় তিনি বিদ্যাবতী হইতে পারেন[১]। এইরূপ চিন্তা করিয়া ইন্দ্র 'বহুশোভমানা', 'হৈমবতী' উমার নিকটে ব্রহ্মস্বরূপ জানিবার অভিপ্রায়ে গমন করিলেন। উমাকে ইন্দ্র জিজ্ঞাসা করিলেন—এই যক্ষ কে?

শঙ্করানন্দের মতে অবিদ্যা কুরূপা পিশাচী, অবিদ্যাবিরোধী বিদ্যা কান্তিমতী, ব্রহ্মবিদ্যা সংসাররূপ মহান্ অনর্থের অবসান করে বলিয়া তাহা শোভনতমা। 'হৈমবতী' পদের ব্যাখ্যা করিতে গিয়া তিনি বলিলেন— হিম শব্দের অর্থ শীতল অর্থাৎ শান্ত আনন্দ। হিমবান্ বলিতে আনন্দপ্রতিপাদক উপনিষদ্-ভাগকে বুঝিতে হইবে, হৈমবতী হিমবানের দুহিতা অর্থাৎ উপনিষৎপ্রতি-পাদিতা ব্রহ্মবিদ্যা। এই ব্যাখ্যা নবীন হইলেও সন্তোষজনক হয় নাই। হৈমবতী শব্দের অপর ব্যাখ্যা-দুইটি আচার্য শঙ্করের ব্যাখ্যার অনুরূপ।

বাক্যভাষ্যে আর একটি কথা বলা হইয়াছে যে, বিদ্বান্ কুরূপ হইলেও বিদ্যার প্রভাবে শোভিত হইতে থাকেন। উমা পরাবিদ্যাস্বরূপিণী সুতরাং তিনি তো সর্বাতিশায়ী ভাবে শোভমানা হইবেনই। আর ইহাও আমাদের অভিজ্ঞতা যে, যে-কোন বিষয় যখন কেহ জানিতে পারে তখন তাহার মুখশোভা ঔজ্জ্বল্যমণ্ডিত হয়।

তৃতীয় খণ্ড সমাপ্ত

১। হিমালয়দুহিতা উমার সহিত সর্বজ্ঞ ঈশ্বরের বিবাহাদি মায়িক বলিয়াই বুঝিতে হইবে। শক্তিস্বরূপা উমা ও শক্তিমান্ ঈশ্বর এই উভয়ের মধ্যে পারমার্থিক ভেদ নাই। ধর্মী ব্রহ্ম (ঈশ্বর) ও শক্তিরূপ ধর্ম যে একমাত্র ব্রহ্মের অনাদিমায়ার দ্বারা দ্বিবিধত্ব প্রাপ্ত হইয়াছে ও ব্রহ্মধর্ম শক্তি যে ধর্মী হইতে অভিন্ন তাহা মহাশক্ত ভাস্কর রায় দুর্গাসপ্তশতীর ব্যাখ্যায় 'গুপ্তবতী' নামক টীকার উপোদ্‌ঘাতে স্পষ্টই স্বীকার করিয়াছেন। বিষয়টি এইভাবে বুঝিলেই কেনোপনিষদের এই মন্ত্রের পদভাষ্যের 'উমৈব হিমবতো দুহিতা হৈমবতী নিত্যমেব সর্বজ্ঞেনেশ্বরেণ সহ বর্ততে' ইত্যাদি পঙ্ক্তির অর্থ বোধগম্য হইবে।

চতুর্থ খণ্ড

মন্ত্র ৪/১

অনুবাদ—তিনি (উমা) বলিলেন—(ইনি) ব্রহ্ম। ব্রহ্মের বিজয়ে তোমরা এইরূপ মহিমান্বিত হইয়াছ। তাহা হইতেই (ইন্দ্র) বুঝিলেন যে, (ইনি অর্থাৎ যক্ষ) ব্রহ্ম।

তাৎপর্য—ব্রহ্মবিদ্যাস্বরূপিণী উমা ইন্দ্রের প্রশ্নের উত্তরে বলিলেন—তুমি যে যক্ষের স্বরূপ জানিতে চাহিয়াছ তাহা ব্রহ্মই। ব্রহ্মের বিজয়েই তোমরা বিজয় লাভ করিয়াছ ও মহিমান্বিত হইয়াছ। বাস্তবিক পক্ষে এই জয় ও মহিমা ব্রহ্মেরই। অসুরজয়ে তোমরা নিমিত্তমাত্র। নিমিত্তমাত্র হইয়া নিজেদেরকে যে তোমরা জয়কর্তা রূপে জানিতেছ তাহা তোমাদের মিথ্যাজ্ঞান ব্যতীত কিছুই নয়। উমার এই বাক্য হইতেই ইন্দ্র বুঝিতে পারিলেন যে, সেই যক্ষ ব্রহ্মস্বরূপ। এই ব্রহ্মতত্ত্ব আচার্যের নিকট ব্যতীত কখনও লাভ করা যায় না। এই কারণেই ইন্দ্র নিজে তাহা বুঝিতে পারেন নাই, উমার বাক্য হইতে বুঝিলেন।

মন্ত্র ৪/২-৩

অনুবাদ—যেহেতু অগ্নি, বায়ু, ইন্দ্র এই (দেবগণ) এই ব্রহ্মকে নিকটতমরূপে স্পর্শ করিয়াছিলেন (এবং যেহেতু) তাঁহারাই প্রথম 'ইহা ব্রহ্ম' বলিয়া জানিয়াছিলেন সুতরাং এই দেবগণই অপর দেবগণকে অতিক্রম করিয়াছিলেন। যেহেতু

ইন্দ্র ইহাকে নিকটতম রূপে স্পর্শ করিয়াছিলেন (এবং) যেহেতু প্রথম 'ইহা ব্রহ্ম' বলিয়া জানিয়াছিলেন সুতরাং তিনি অপর দেবগণকে অতিক্রম করিয়াছিলেন।

তাৎপর্য—দেবগণের মধ্যে অগ্নি, বায়ু, ইন্দ্র এই তিনজনই ব্রহ্মের নিকটবর্তী হইযাছিলেন। অগ্নি ও বায়ুব সহিত যক্ষরূপী ব্রহ্মেব বার্তালাপ হইয়াছিল এবং ইন্দ্রেব সহিত বার্তালাপ না হইলেও ইন্দ্র যক্ষকে দর্শন করিয়াছিলেন ও তাঁহাব সমীপবর্তী হইযাছিলেন। তাহাব ফলস্বরূপ এই দেবতাত্রয় চন্দ্রবরুণাদি দেবগণ অপেক্ষা শ্রেষ্ঠত্ব লাভ করিয়াছিলেন, শক্তি, গুণ, ঐশ্বর্যে অন্য দেবতাদিগকে অতিক্রম কবিযাছিলেন। শ্রুতিতে 'ইব' শব্দটিকে অনর্থক বলা যাইতে পাবে অথবা তাহা অবধাবণার্থকও হইতে পাবে অর্থাৎ 'এব' শব্দেব অর্থেও ব্যবহৃত হইতে পাবে। যাহা হউক, 'ইব' শব্দটি উৎপ্রেক্ষার্থক নহে অর্থাৎ এই দেবগণ অন্য দেবগণকে যেন অতিক্রম কবিযাছিলেন ইহা বলা চলিবে না। প্রথমে ইঁহাবাই (দেবতাত্রয়ই) জানিযাছিলেন যে, এই যক্ষই ব্রহ্ম। তাহাতেই ইঁহাদেব ঐশ্বর্যলাভ হইযাছিল।

সাক্ষাৎভাবে ইন্দ্রই উমার নিকট হইতে ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করিয়াছিলেন এবং ইন্দ্রেব নিকট হইতে আবাব অগ্নি ও বায়ু এই ব্রহ্মজ্ঞান লাভ কবিলেন। সুতবাং এই দেবতাত্রযেব মধ্যে আবার ইন্দ্রেব শ্রেষ্ঠত্ব হইযাছিল। তিনি দেববাজ হইলেন ও ঐশ্বর্য, গুণ প্রভৃতিতে অপব সকলকে অতিক্রম করিলেন।

মন্ত্র ৪/৪

অনুবাদ—তাহার (ব্রহ্ম) সম্বন্ধে ইহা উপদেশ যে, (তিনি)

বিদ্যুতের এই বিদ্যোতনের মত এবং (চক্ষুর) নিমেষক্রিয়ার মত। ইহাই অধিদৈবত (উপদেশ)।

তাৎপর্য—ব্রহ্ম জানার ফলেই অগ্নি, বায়ু ও ইন্দ্র অন্যান্য দেবগণ অপেক্ষা প্রাধান্য লাভ করিতে পারিয়াছিলেন এবং ব্রহ্মকে সর্বপ্রথম জানার জন্য এই তিন দেবতার মধ্যেও আবার ইন্দ্রই শ্রেষ্ঠত্ব অর্জন করিযাছিলেন। এই ব্রহ্মের আবার এখন আদেশ বা উপমার সাহায্যে উপদেশ দেওয়া ব্রহ্ম বাস্তবিকপক্ষে নিরুপম অর্থাৎ উপমাপ্রতিপাদ্য নহেন কিন্তু অল্পধী ব্যক্তির বোধের জন্য উপমার সাহায্য লইয়া শ্রুতি এই স্থলে ব্রহ্মকে বুঝাইতেছেন। এই উপমার দ্বারা উপদেশকেই 'আদেশ' শব্দের দ্বারা বুঝান হইয়াছে। আদেশটি এইরূপ—বিদ্যুতঃ ব্যদ্যুতৎ। ইহার একটি অর্থ এইরূপ হইতে পারে—ব্রহ্ম বিদ্যুতের নিকট হইতে স্ফুরিত হইয়াছিলেন। কিন্তু এই অর্থ গ্রাহ্য হইতে পারে না যেহেতু স্বয়ংপ্রকাশ ব্রহ্ম অন্যের স্ফুরণের দ্বারা স্ফুরিত হইবেন কেন? এইজন্য দ্বিতীয় ব্যাখ্যা—ব্রহ্ম বিদ্যুৎসম্বন্ধী স্ফুরণে স্ফুরিত হইয়াছিলেন। কিন্তু ইহাও অগ্রাহ্য যেহেতু বিদ্যুৎসম্বন্ধী স্ফুরণ বিদ্যুতেই থাকিতে পারে, ব্রহ্মে থাকিতে পারে না। এইজন্য তৃতীয় ব্যাখ্যা—'আ' নিপাতটি উপমাবাচক; বিদ্যুতের বিদ্যোতনের মত। এই ব্যাখ্যাটি গ্রহণ করিলে অর্থ সঙ্গত হয় যেহেতু ব্রহ্ম বিদ্যুতের মতই দেবগণের সম্মুখে সহসা আবির্ভূত হইয়া সহসা তিরোভূত হইয়াছিলেন। কিন্তু ইহাতে ব্রহ্মের ধ্যেয়স্বরূপ পরিস্ফুট হয় না। অথচ অল্পবুদ্ধি ব্যক্তি যাহাতে এই আদেশের সাহায্যে ব্রহ্মকে ধ্যান করিয়া ব্রহ্মস্বরূপ জানিতে পারেন তাহার জন্যই এই আদেশ। এই কারণে ভাষ্যকার 'বিদ্যুতঃ' শব্দটির পর 'তেজঃ' পদটির অধ্যাহার করিলেন। সম্মিলিত অর্থ—ব্রহ্ম বিদ্যুতের তেজের মত প্রকাশিত হইয়াছিলেন। ইহাতে ব্রহ্মের ধ্যেয়স্বরূপটি বুঝিতে পারা যায়—বিদ্যুতের ব্যাপক তেজ বা প্রকাশ যেরূপ ঘন অন্ধকার বিদীর্ণ করিয়া এককালেই

সমগ্র বিশ্বে পরিব্যাপ্ত হয় সেইরূপ ব্রহ্মও নিরতিশয় জ্যোতিঃস্বরূপ ও তিনি তাঁহার পরমৈশ্বর্যের দ্বারা অতিশীঘ্র যাবতীয় সৃষ্টি সম্পন্ন করিতে পারেন। সুতরাং ব্রহ্ম বিদ্যুৎ প্রকাশের মত।

অন্য একভাবেও ব্রহ্মের উপমার উপদেশ দেওয়া হইয়াছে। 'ইৎ' সমুচ্চয়ার্থক। দ্বিতীয় উপদেশ এই যে, ব্রহ্ম চক্ষুর নিমেষের মত। ইহার অর্থ—চক্ষুর নিমেষ যেরূপ অতি দ্রুত সেইরূপ ব্রহ্মের সৃষ্ট্যাদিও অতিদ্রুত। এই সৃষ্টিতে ব্রহ্ম বাধা প্রাপ্ত হন না ও আয়াস বোধ করেন না বলিয়া তাঁহার সৃষ্টিকার্য অতি দ্রুতই সম্পন্ন হয়।

শঙ্করানন্দের মতে 'ব্যদ্যুতদা৩', 'ন্যমীমিষদা৩' এই উভয় স্থলে আকার প্লুত হওয়ায় তাহা উপমাবাচক হইতে পারে না কিন্তু আশ্চর্যবোধক। আশ্চর্যের কারণ এই—ব্রহ্ম তেজঃপদার্থ না হইয়াও বিদ্যুতের মতই উজ্জ্বল! দ্বিতীয় উপমায় শঙ্করানন্দ চক্ষুঃশব্দ বলিতে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় ও অন্তঃকরণ বুঝিয়াছেন ও নিমেষব্যাপার বলিতে কেবলমাত্র নিমেষ না বুঝিয়া সেই সেই ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার বুঝিয়াছেন। যাহা হউক, তাহাতে আশ্চর্যের কারণ এই—ব্রহ্ম ক্রিয়াহীন হইয়াও এই সকল ইন্দ্রিয়কে বা সেই সেই ইন্দ্রিয়ের অধিষ্ঠাতা দেবগণকে স্বস্বকার্যে নিযোজিত করিতেছেন।

বিদ্যুৎসম্বন্ধী আদেশ অধিদৈবত কারণ বিদ্যোতন অন্তরিক্ষস্থানবাসী দেবতার কার্য। কিন্তু চক্ষুর্নিমেষ দেহসম্বন্ধী হওয়ায় অধ্যাত্ম আদেশ হওয়া উচিত ছিল। অথচ তাহাও অধিদৈবতরূপে উক্ত হইয়াছে। চক্ষুরিন্দ্রিয়ের অধিষ্ঠাত্রী দেবতার অনুগ্রহ ব্যতিরেকে নিমেষাদি ব্যাপার অসম্ভব বলিয়া সেই দেবতার দিকে লক্ষ্য করিয়াই চক্ষুর্নিমেষকে অধিদৈবত বলা হইয়াছে মনে করিতে হইবে। অথবা চক্ষুর্নিমেষের দ্বারা দেখান হইয়াছে যে, ব্রহ্ম দেবতাদিগেরও দুর্বিজ্ঞেয়। এই দেবতাদিগেরও দুর্বিজ্ঞেয়ত্ব বুঝাইবার জন্য আদেশটিকে অধিদৈবত বলা হইয়াছে—এইরূপ বাক্যভাষ্যের টীকায় আনন্দগিরি বলিয়াছেন।

মন্ত্র ৪/৫

অনুবাদ—অনন্তর অধ্যাত্ম (আদেশ) যে, মন যেন ইহাতে (ব্রহ্মে) গমন করে এবং (সাধক) ইহার দ্বারা (মনের দ্বারা) পুনঃ পুনঃ ইহাকে (ব্রহ্মকে) নিকটবর্তী হইয়া স্মরণ করে এবং (মনের ব্রহ্মবিষয়ক) সঙ্কল্প হইতে থাকে।

তাৎপর্য—পূর্ব মন্ত্রে উপমার সাহায্যে ব্রহ্মের অধিদৈবত উপদেশ করা হইয়াছে। এই মন্ত্রে অধ্যাত্ম উপদেশ বলা হইতেছে। আত্মানং দেহমধিকৃত্য প্রবৃত্তমধ্যাত্মম্ অর্থাৎ দেহসম্বন্ধী উপদেশই অধ্যাত্ম উপদেশ। লক্ষ্য রাখিতে হইবে যে, অধ্যাত্মপদে আত্মা বলিতে দেহকেই বুঝান হইয়াছে। মন সূক্ষ্মশরীরের অঙ্গীভূত বলিয়া তৎসম্বন্ধী উপদেশও অধ্যাত্ম। অধ্যাত্ম উপদেশে বলা হইয়াছে—সাধক বা উপাসক মনে করিবেন যে, জ্যোতিঃ-স্বরূপ ব্রহ্মে তাঁহার মন যাইয়া তাহাতেই বিদ্যমান রহিয়াছে। আরও তিনি সর্বদা ব্রহ্মবিষয়ক সঙ্কল্পও করিবেন। বাস্তবিকপক্ষে মন ব্রহ্মে যাইতে পারে না, ব্রহ্ম মনের অগোচর। এই কথা 'ন তত্র চক্ষুর্গচ্ছতি ন বাগ্ গচ্ছতি নো মনঃ' ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা বলাও হইয়াছে। ব্রহ্ম মনের দ্বারা মত (জ্ঞাত) হন না কিন্তু মনই তাঁহার দ্বারা মত হয়—ইহাও 'যেনাহুর্মনো মতম্' বাক্যে বলা হইয়াছে। মনের ব্রহ্মে গমন সম্ভব নয় বলিয়া শ্রুতি 'ইব' শব্দ প্রয়োগ করিলেন। সাধক এই মনের দ্বারাই ব্রহ্মের সমীপবর্তী হইয়া নিরন্তর স্মরণ করিতে থাকেন। শ্রুতির 'উপস্মরতি' পদের অর্থ সমীপবর্তী থাকিয়া স্মরণ করা। সাধক ব্রহ্মবিষয়ক সঙ্কল্প বা ধ্যানও করিতে থাকেন। অবিরত সঙ্কল্প-স্মৃতি প্রভৃতির দ্বারা উপাসকের নিকট ব্রহ্ম প্রতিভাত হন। উপাসকের মনই তাঁহার এই ব্রহ্মাভিব্যক্তির স্থান। এইজন্য ব্রহ্মাভিব্যক্তিতে মনকেই উপাধি বলা হইয়াছে। ব্রহ্মকে লাভ করার জন্য ব্রহ্মের উপাধি মনকেই ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করিতে

হইবে। ছান্দোগ্য উপনিষদে এই কথা আরও স্পষ্টভাবে বলা হইয়াছে—মনো ব্রহ্মেত্যুপাসীতেত্যধ্যাত্মম্ (৩।১৮।১)।

মন্ত্র ৪/৬

অনুবাদ—তিনি (ব্রহ্ম) 'তদ্বন' বলিয়া প্রসিদ্ধ। (অতএব) তদ্বন বলিয়াই (ব্রহ্মের) উপাসনা করিতে হইবে। যে-কেহ তাঁহাকে (ব্রহ্মকে) এই ভাবে জানেন তাঁহার নিকটেই সকল প্রাণী প্রার্থনা করিয়া থাকে।

তাৎপর্য—ব্রহ্ম সকল প্রাণীরই আত্মস্বরূপ। এইজন্যই তিনি সকল প্রাণীর আশ্রয়ণীয়, ভজনীয় বা বননীয়। এখানে 'বন' শব্দটি রূঢ়ার্থে বৃক্ষসমষ্টিকে বুঝাইবে না কিন্তু যোগার্থে ভজনার্থক বন্ ধাতু হইতে নিষ্পন্ন হওয়ায় ভজনীয়, আশ্রয়ণীয় এইরূপ বুঝাইবে। সুতরাং ব্রহ্ম তস্য অর্থাৎ প্রসিদ্ধ প্রাণিবর্গের বন বা বননীয় অর্থাৎ ভজনীয় হওয়ায় তাঁহাকে 'তদ্বন' বলা হইয়া থাকে। তিনি এই নামেই প্রসিদ্ধ। এই মন্ত্রে বলা হইতেছে যে, তাঁহাকে এই 'তদ্বন' নামেই উপাসনা করিতে হইবে। শুদ্ধ ব্রহ্ম নির্গুণ নির্ধর্মক হইলেও তাঁহাতে বহুবিধ গুণ ও ধর্ম আরোপ করিয়া উপাসনা করিতে হয়, অন্যথা নির্গুণের উপাসনা সম্ভব হয় না। যে-কেহ ব্রহ্মকে এই গুণের দ্বারা অর্থাৎ তদ্বনত্বধর্মে উপাসনা করিবেন তিনিই তাহার ফলস্বরূপ ঐশ্বর্যযুক্ত হইবেন, সকল প্রাণী যেমন ব্রহ্মের নিকট প্রার্থনা করে তেমন তাঁহার নিকটেও প্রার্থনা করিবে।

মন্ত্র ৪/৭

অনুবাদ—(শিষ্য বলিলেন) হে ভগবন্, (আমাকে) উপনিষৎ বলুন। (গুরু বলিলেন—) তোমাকে উপনিষৎ বলিয়াছি, ব্রহ্মবিষয়ক উপনিষদ্ই তোমাকে বলিয়াছি।

তাৎপর্য—সগুণ ব্রহ্মের উপাসনায় যে ঐশ্বর্যলাভ হয়, সকল প্রাণীই যে সেই ঐশ্বর্যযুক্ত উপাসকের নিকট প্রার্থনা করে তাহা পূর্বমন্ত্রে বলা হইয়াছে। কিন্তু ঐশ্বর্যাদি অনিত্য বস্তুতে বৈরাগ্যসম্পন্ন উত্তমাধিকারী শিষ্য গুরুকে বলিতেছেন—আমাব ঐশ্বর্যে প্রযোজন নাই, আপনি আমাকে পরমরহস্য পরমতত্ত্ব ব্রহ্মবিদ্যাব উপদেশ দিন। গুরু বলিলেন—আমি তো তোমাকে উপনিষৎ বা ব্রহ্মবিদ্যাই বলিযাছি। ব্রহ্মবিষযক শ্রেষ্ঠ বিদ্যা অর্থাৎ ব্রাহ্মী বিদ্যা তোমাকে তো বলাই হইযাছে।

আচার্য শঙ্কব তাঁহাব পদভাষ্যে একটি প্রশ্ন তুলিযাছেন যে, ব্রহ্মবিদ্যা পূর্বে বলা হইয়াছে কিনা? শ্রোত্রস্য শ্রোত্রম্ (১।২) ইত্যাদি মন্ত্রে ও অন্যান্য পরবর্তী মন্ত্রগুলিতে যদি ব্রহ্মবিদ্যা প্রতিপাদিত হইযাই থাকে তবে আবাব 'উপনিষদং ভো ব্রূহি' এইরূপে শিষ্য উপনিষৎ বা ব্রহ্মবিদ্যা সম্বন্ধে জিজ্ঞাসা কবিতেছেন কেন?

বলা যাইতে পাবে যে, উপনিষৎ বলা সম্পূর্ণ হয নাই বলিযাই শিষ্য অবশিষ্টাংশ জানিবাব জন্য পুনবায জিজ্ঞাসা কবিযাছেন। কিন্তু সে কথাও সঙ্গত নয কারণ প্রতিপাদ্য বিষযেব প্রতিপাদন সমাপ্ত হইলেই তাহাব ফলের উল্লেখ (ফলশ্রুতি) কবা হইয়া থাকে। প্রথম খণ্ডেব দ্বিতীয মন্ত্রে শ্রোত্রস্য শ্রোত্রম্ ইত্যাদি পরমতত্ত্ব বলিয়া তাহার চতুর্থ চবণে 'প্রেত্যাস্মা-ল্লোকাদমৃতা ভবন্তি' এই ফল বলা হইযাছে এবং প্রথম খণ্ডেব তৃতীয চতুর্থ প্রভৃতি মন্ত্রে ও দ্বিতীয় খণ্ডে এই তত্ত্ব বলিযা পুনবায় দ্বিতীয় খণ্ডেব শেষে 'প্রেত্যাস্মাল্লোকাদমৃতা ভবন্তি' বলা হইযাছে। সুতবাং ফলশ্রুতি থাকায বুঝিতে হইবে যে, পবমতত্ত্বেব আব কিছু অবশেষ নাই, তাহা সম্পূর্ণরূপেই বলা হইয়াছে। সুতবাং যে-তত্ত্বেব কিছুই বলা বাকী নাই সেই নিরবশেষ ব্রহ্মবিদ্যা সম্বন্ধে পুনরায় 'উপনিষদং ভো ব্রূহি' এই জিজ্ঞাসা কেন?

বলা যাইতে পাবে যে, উপনিষৎ সম্পূর্ণই বলা হইয়াছে কিন্তু সেই

উপনিষদের ফল লাভ করিবার জন্য প্রয়োজনীয় ফলোপকারী সহকারী সাধন বলা বাকী আছে এবং সেই জন্যই শিষ্য সেই অবশিষ্ট অঙ্গ জানিবার উদ্দেশ্যে গুরুকে জিজ্ঞাসা করিয়াছেন। কিন্তু এইরূপ উত্তরও দেওয়া যায় না কারণ গুরু পরিষ্কার বলিয়া দিলেন, 'উক্তা তে উপনিষৎ' অর্থাৎ তোমাকে তো উপনিষৎ বলাই হইয়াছে।

যদি কিছু বলা অবশিষ্ট না থাকে তবে বলা উচিত—ইহাই শেষ, ইহার পর আর উপদেশযোগ্য কিছুই নাই।[1] তাহাতে সিদ্ধান্তী বলেন—তাহা তো বলাই হইয়াছে—উক্তা তে উপনিষৎ বাক্যের দ্বারা তো এই অবধারণ (নিশ্চয) করা হইয়াছেই।

যদি উপনিষৎ বলা সমাপ্তই হইয়া থাকে এবং তাহার ফলোপকারী অঙ্গও বলা বাকী না থাকে এবং অবধারণবাক্যের দ্বারা সমাপ্তিকে দৃঢ়তার সহিত বুঝাইয়া দেওয়া হইয়া থাকে তবে তাহার পরেও আবার 'তস্যৈ তপো দমঃ' ইত্যাদি বলা নিরর্থক।

ইহাতে সিদ্ধান্তী পূর্বপক্ষীর আপত্তি অংশতঃ স্বীকার করিয়া লইয়া বলিতেছেন, ইহা সত্য যে, অবধারণবাক্যের পর আর কিছু বলা উচিত নয় কিন্তু তাহা হইলেও লক্ষ্য করা উচিত যে, অবধারণবাক্যের পর আর উপনিষৎও বলা হয় নাই বা তাহার কোন অঙ্গও বলা হয় নাই। 'তস্যৈ তপো দমঃ' ইত্যাদি যাহা বলা হইয়াছে তাহা ব্রহ্মবিদ্যা লাভের উপায় অর্থাৎ তপঃ, দম প্রভৃতি ব্রহ্মবিদ্যার উৎপত্তির সাধন এবং এই অর্থেই উপায় শব্দটি ব্যবহৃত হইয়াছে কিন্তু ইহারা ব্রহ্মবিদ্যার ফল অমৃতত্বের সাধন নয়। ফলের সাধনকেই অঙ্গ বলা হয়। ব্রহ্মবিদ্যার উৎপত্তির উপায় তপঃ,

---

১। অথর্ববেদের পিপ্পলাদ শাখার অন্তর্গত প্রশ্নোপনিষদের শেষে বলা হইয়াছে—"এতাবদেবাহমেতৎ পরং ব্রহ্ম বেদ। নাতঃ পরমস্তীতি। (প্রশ্ন উঃ ৬।৭)"

দম, বেদ, বেদাঙ্গ ইত্যাদি কিন্তু ইহারা ব্রহ্মবিদ্যার ফলোৎপত্তির সাধন বা অঙ্গ নয়।[১]

এখন প্রশ্ন যে, তপঃ, দম ইত্যাদি যে ব্রহ্মবিদ্যার উপায় তাহা কিরূপে জানা গেল? ইহাতে সিদ্ধান্তী বলেন যে, বেদ-বেদাঙ্গ ব্রহ্মবিদ্যার উপায় ইহা প্রসিদ্ধই আছে। বেদবেদাঙ্গ পাঠের সহিত তপঃ, দম ইত্যাদির সহপাঠ থাকায় বেদবেদাঙ্গের মত তপোদমাদিকেও ব্রহ্মবিদ্যার উপায় বলিয়া জানিতে হইবে।

পূর্বপক্ষী ইহাতে আপত্তি করিয়া বলেন যে, সহপঠিত হইলেই সমান বিনিয়োগ বা সমান ব্যবহার হইবে এরূপ বলা যায় না। সূক্তবাকের দ্বারা যখন দেবতার অনুমন্ত্রণ হয় তখন সেই অনুমন্ত্রণ-মন্ত্রগুলিতে অগ্নি ও অগ্নীষোমের প্রতিপাদক বাক্য থাকিলেও দর্শযাগে অগ্নিমন্ত্র ও পূর্ণমাস যাগে অগ্নীষোম মন্ত্র পড়িতে হয়। এইস্থলে যেমন সূক্তবাকমন্ত্রের সহপাঠ থাকিলেও তাহাদের বিভাগ করিয়া যজ্ঞে বিনিয়োগ করা হইল তেমনই তপোদমাদি বেদ-বেদাঙ্গের সহিত সহপঠিত হইলেও বেদবেদাঙ্গ ব্রহ্মবিদ্যার উপায় হউক্, তপোদমাদি ব্রহ্মবিদ্যার অঙ্গ হইবে।

পূর্বপক্ষীর এই আপত্তির উত্তরে সিদ্ধান্তী বলেন—ব্রহ্মবিদ্যার ক্ষেত্রে এই

১। একটি অঙ্গী যখন প্রধানভাবে বিদ্যমান থাকে ও অন্যান্য অঙ্গগুলি অপ্রধান-ভাবে বিদ্যমান থাকিয়া সেই অঙ্গীর দ্বারা নিষ্পাদ্য ফলের উৎপত্তিতে সাহায্য করে তখন সেই অপ্রধান অঙ্গগুলিকে ফলোপকারী অঙ্গ বলা হয়। এই আলোচনায় ভাষ্যে 'শেষ' পদের দ্বারা ফলোপকারী অঙ্গ বুঝান হইয়াছে। দ্বিতীয় প্রকার অঙ্গ এইরূপ—কখনও কখনও কতকগুলি অঙ্গ সকলে সমানভাবে প্রাধান্যসম্পন্ন হইয়া একটি ফল উৎপাদন করে, তখন সেই অঙ্গগুলিকে সহকারী সাধন বা সহকারী অঙ্গ বলা হয়। এই মন্ত্রের ভাষ্যে এই দ্বিবিধ অঙ্গের উল্লেখ করা হইয়াছে। কিন্তু সন্নিপত্যোপকারক অঙ্গও মীমাংসা দর্শনে বিশেষভাবে আলোচিত হইয়াছে, তাহা এখন প্রয়োজনাভাবে অনালোচিত থাকিল।

প্রদর্শিত যুক্তি খাটিবে না। যে-ব্রহ্মবিদ্যা সকল ক্রিয়া, কারক ও ফলকে বিনষ্ট করে সেই ব্রহ্মবিদ্যা আবার তাহার ফলোৎপত্তিতে কোন ফলোপকারী অঙ্গ বা সহকারী সাধনের অপেক্ষা করিবে কেন? ব্রহ্মবিদ্যা ও তাহার ফল নিঃশ্রেয়স (মোক্ষ) সকল বিষয় হইতে ব্যাবৃত্ত প্রত্যগাত্মাকে বুঝাইয়া দেয়। বিষয়সম্বন্ধশূন্য মোক্ষ লাভ করিতে হইলে সকল বিষয় পরিত্যাগ করিতে হইবে। শাস্ত্রে রহিয়াছে—'ত্যজতৈব হি তজ্‌ জ্ঞেয়ং ত্যক্তুঃ প্রত্যক্ পরং পদম্'। সুতরাং কর্ম কখনও ব্রহ্মবিদ্যার সহিত সমপ্রধান অঙ্গ হইতে পারে না, আবার ফলোপকারী অঙ্গও হইতে পারে না। এইজন্য সূক্তবাকমন্ত্রগুলির মত এ স্থলেও 'তস্যৈ তপো দমঃ' ইত্যাদি মন্ত্রটিকে বিভাগ করিয়া বেদবেদাঙ্গকে ব্রহ্মবিদ্যার উপায় বলিয়া তপঃ, দম, কর্মকে ব্রহ্মবিদ্যার অঙ্গ বলা চলিবে না। অতএব 'উক্তা তে উপনিষৎ' অংশটির দ্বারা উপনিষৎসমাপ্তির অবধারণ করা হইয়াছে বলিতে হইবে।

মন্ত্র ৪/৮

অনুবাদ—তপঃ, দম, কর্ম, বেদসমূহ ও সকল বেদাঙ্গ সেই (উপনিষদের) প্রতিষ্ঠা বা পাদস্বরূপ, সত্যই (তাহার) আয়তন বা আবাস-স্বরূপ। অথবা—তপঃ, দম, কর্ম ইত্যাদি সেই (উপনিষদের) প্রতিষ্ঠা, বেদ (তাহার) সর্বাঙ্গ, সত্যই আয়তন।

তাৎপর্য—উপনিষদ্ বা ব্রহ্মবিদ্যার প্রাপ্তির উপায় এই মন্ত্রে বলা হইয়াছে। এই উপায়গুলি উল্লেখ করিতে গিয়া শ্রুতি বলিয়াছেন—তপঃ, দম, কর্ম, বেদ ও বেদাঙ্গগুলি এই ব্রহ্মবিদ্যার প্রতিষ্ঠাস্বরূপ। তপঃ শব্দের অর্থ শরীর, ইন্দ্রিয় ও মনের স্থিরীকরণ। দম অন্তরিন্দ্রিয়সংযম। দমের উল্লেখের দ্বারাই বহিরিন্দ্রিয়সংযমরূপ শমের উল্লেখও বুঝিয়া লইতে হইবে। কর্ম বলিতে অগ্নিহোত্রাদি যাগহোম বুঝিতে হইবে। ঋক্, সাম, যজুঃ ও

অথর্ব এই চারিটি বেদ। শিক্ষা, কল্প, ছন্দঃ, জ্যোতিষ, নিরুক্ত ও ব্যাকরণ এই ছয়টি বেদের অর্থকেই পরিস্ফুট করে বলিয়া বেদাঙ্গ নামে পরিচিত। যাহাতে কিছু প্রতিষ্ঠিত থাকে তাহাই প্রতিষ্ঠা, যেমন মানুষের পদদ্বয়। 'ইতি' শব্দের দ্বারা এই ব্রহ্মবিদ্যার প্রতিষ্ঠা বা পাদস্বরূপ অন্যান্য জ্ঞানোৎপত্তির কারণগুলিকেও বুঝিতে হইবে। সেই অনুল্লিখিত জ্ঞানকারণগুলি হইল অমানিত্ব (অভিমানশূন্যতা), অদম্ভিত্ব (দম্ভের অভাব), অহিংসা, ক্ষমা ইত্যাদি। শ্রীমদ্‌ভগবদ্‌গীতার ত্রয়োদশাধ্যায়ে এগুলির বিস্তৃত আলোচনা রহিয়াছে। এই সাধনগুলি অবলম্বন করিলে চিত্তশুদ্ধি হয় এবং চিত্ত শুদ্ধ হইলে জ্ঞান উৎপন্ন হয়। যে-ব্যক্তির চিত্ত শুদ্ধ হয় নাই তাঁহাকে ব্রহ্মতত্ত্বের উপদেশ করিলেও তিনি তাহা বুঝিতে পারেন না বা বিপরীত বুঝিয়া থাকেন। চিত্তশুদ্ধির অভাবেই ইন্দ্র ও বিরোচনের মত বিশিষ্ট পুরুষও ব্রহ্ম বুঝিতে পারেন নাই ও বিপরীত বুঝিয়াছিলেন। তবে এই জ্ঞানসাধনগুলির অনুশীলন যে এই একই জন্মে করিতে হইবে এমন নহে যে কোন অতীত জন্মে এই সাধনগুলি অবলম্বন করার ফলে যদি চিত্ত শুদ্ধ হইয়া থাকে তবে ব্রহ্মতত্ত্ব শ্রবণ করিলে তাঁহার জ্ঞান জন্মিবে। এইকারণেই এই জ্ঞানসাধনগুলিকে জ্ঞানের প্রতিষ্ঠা, ভিত্তি বা পাদস্বরূপ বলা হইয়াছে।

এইরূপ ব্যাখ্যা করিয়াও আবার আচার্য শঙ্কর বলিলেন যে, 'প্রতিষ্ঠা' শব্দের দ্বারা পাদদ্বয় বুঝিলে অন্যান্য অঙ্গগুলিরও অপেক্ষা থাকে। সুতরাং তপঃ, দম, কর্ম ও ইতি-শব্দের দ্বারা উপলক্ষিত অমানিত্বাদি ব্রহ্মবিদ্যার পাদস্বরূপ, শিক্ষাদি ছয়টি অঙ্গসহিত বেদচতুষ্টয়ই তাহার সকল অঙ্গ। এই দ্বিতীয় ব্যাখ্যায় বেদাঙ্গের পৃথক্ উল্লেখ থাকে না কারণ 'অঙ্গ' পদটিকে বেদাঙ্গ অর্থে না ধরিয়া উপনিষদ্ বা ব্রহ্মবিদ্যার অঙ্গ বলিয়াই ধরা হইয়াছে। সুতরাং 'বেদাঃ' বলিতে 'অঙ্গসহিত বেদসমূহ' এইরূপ অর্থই বুঝিতে হইবে। আরও, এই দ্বিতীয় ব্যাখ্যায় শ্রুতিক্রমের বিপর্যাস করিতে

হয় না। তস্যৈ তপো দমঃ কর্মেতি প্রতিষ্ঠা,বেদাঃ সর্বাঙ্গানি, সত্যম্ আযতনম্—এইরূপ অন্বয হয। কিন্তু প্রথম ব্যাখ্যায তস্যৈ তপো দমঃ কর্ম বেদাঃ সর্বাঙ্গানি ইতি প্রতিষ্ঠা, সত্যম্ আয়তনম্—এইরূপ অন্বয কবিতে হইয়াছিল। সুতরাং দ্বিতীয ব্যাখ্যাই শ্রেযঃ।

সত্যই আয়তন বা নিবাস এইরূপ বলায সত্যেব উপব বিশেষ গুরুত্ব আরোপ কবা হইযাছে। 'ইতি' শব্দেব দ্বাবাই সত্যকে গ্রহণ কবা যাইত এবং সত্যই এই ব্রহ্মবিদ্যাব প্রতিষ্ঠা এরূপ বলা যাইত, তাহা সত্ত্বেও সত্যেব পৃথক্ উল্লেখ কবায তাহাব সাধনাতিশযত্ব বুঝান হইযাছে। শাস্ত্রে সত্যের প্রশংসা কবিয়া বলা হইযাছে যে, অশ্বমেধসহস্র ও সত্যেব মধ্যে সত্যই অভ্যর্হিততব। সত্য বলিতে 'বাক্য ও মনেব কুটিলতাব অভাব' এইরূপ অর্থই শাস্ত্রকাবগণ বুঝিয়া থাকেন। সত্যকে আযতন বলাব বিশেষ তাৎপর্য এই যে, আযতন বা মন্দিবে যেমন দেবতা বিদ্যমান থাকেন তেমন সত্যনিষ্ঠ পুরুষে অন্যান্য সাধনগুলি বিদ্যমান থাকে। বাক্যভাষ্যে শঙ্কবাচার্য এইরূপ ব্যাখ্যা কবিযাছেন।

মন্ত্র ৪/৯

অনুবাদ—যিনি এই (ব্রহ্মবিদ্যা) এইভাবে জানেন (তিনি) পাপ দূরীভূত করিয়া অন্ত-রহিত মহত্তম স্বর্গলোকে (সুখাত্মক-লোকে) প্রতিষ্ঠিত হন, প্রতিষ্ঠিত হন।

তাৎপর্য—যে-ব্যক্তি 'কেনেষিতম্' ইত্যাদি মন্ত্রসমূহের দ্বারা প্রতিপাদিত ও 'ব্রহ্ম হ দেবেভ্যো বিজিগ্যে' ইত্যাদি অর্থবাদেব দ্বাবা প্রশংসিত ব্রহ্মবিদ্যা জানেন তিনি সেই জ্ঞানের দ্বাবা অবিদ্যাকে দূরীভূত কবেন। অবিদ্যার প্রভাবেই জীব জন্মমৃত্যুপ্রবাহে আবর্তিত হইতে থাকে, অবিদ্যা বিদূবিত হইলে জননমরণপ্রবাহরূপ সংসারের বীজ বিনষ্ট হয়। এই

অবিদ্যা বা সংসারবীজ এই মন্ত্রে 'পাপ্মন্' শব্দের দ্বারা উল্লিখিত হইয়াছে। অবিদ্যার বিনাশ হইলে জীব মোক্ষলাভ করে, নিজের অবিনশ্বর স্বভাব জানিতে পারে, ব্রহ্মসাক্ষাৎকার হয়। ইহাকেই শ্রুতিতে 'অনন্ত জ্যেয় স্বর্গলোক' বলা হইয়াছে। পারলৌকিক সুখভোগের স্থান স্বর্গ কিন্তু সেই স্বর্গের সুখভোগও ঐহিক ফলভোগের মতই ক্ষণস্থায়ী। শ্রুতিতে 'অনন্ত স্বর্গ' বলায় ঐরূপ স্বর্গকে বুঝান হয় নাই। এই অনন্ত শব্দটিকে আপেক্ষিক অনন্ত অর্থে গ্রহণ করা যাইবে না কারণ স্বর্গের বিশেষণ রহিয়াছে—'জ্যেয়ে', এই শব্দটি 'জ্যায়সি' বা 'মহত্তরে' এইরূপ অর্থ ই বুঝাইবে। কিন্তু কোন্ বিশেষ 'লোক' হইতে এই 'স্বর্গলোক' মহত্তর তাহা বলা না থাকায় 'সর্ব-মহত্তর' বুঝিতে হইবে। সুতরাং শ্রুতিনির্দিষ্ট 'অনন্ত জ্যেয় স্বর্গ লোক' বলিতে সর্বমহৎ, বিনাশরহিত আত্মা বা ব্রহ্মই অভিপ্রেত। যাঁহার অবিদ্যা বিনষ্ট হইয়াছে তিনি এই আত্মস্বরূপে প্রতিষ্ঠিত হন, ইহা হইতে তাঁহার বিচ্যুতি ঘটে না; তিনি পুনরায় জননমরণপ্রবাহরূপ সংসারে আবর্তিত হন না বা অমৃতত্ব লাভ করেন। উপনিষদের সমাপ্তি বুঝাইতে 'প্রতিতিষ্ঠতি' পদটি দুইবার বলা হইয়াছে।

এখন একটি প্রশ্ন হইতে পারে যে, অমৃতত্বং হি বিন্দতে (২।৪), প্রেত্যাস্মাল্লোকাদমৃতা ভবন্তি (১।২, ২।৫) ইত্যাদি মন্ত্রগুলিতে ব্রহ্মবিদ্যার ফল তো বলাই হইয়াছে তবে আবার এই মন্ত্রে ফলোল্লেখের সার্থকতা কি? ইহার উত্তর—প্রথম ও দ্বিতীয় খণ্ডে নির্গুণ ব্রহ্ম প্রতিপাদন করা হইয়াছে কিন্তু তৃতীয় ও চতুর্থে সগুণ ব্রহ্ম প্রতিপাদন করিয়া 'তদ্বন' এই-রূপে উপাসনার বিধান করা হইয়াছে। তাহাতে এইরূপ ভ্রম হইতে পারে যে, সগুণ ব্রহ্মের উপাসনাতেই এই উপনিষদের তাৎপর্য। এই ভ্রমের অপনোদন করার জন্য এই অন্তিম মন্ত্রে পুনরায় নির্গুণ ব্রহ্ম জানার ফলই উপসংহৃত হইতেছে (উপসংহাররূপে কথিত হইতেছে)। ইহাতে শিষ্য বুঝিবেন যে, নির্গুণ ব্রহ্মেই এই উপনিষদের চরম তাৎপর্য। আরও, এই

নির্গুণ ব্রহ্ম জানার ফল বলার পূর্বে সগুণ ব্রহ্মের উপাসনার কথা উল্লিখিত হওয়ায় ইহাও প্রতিপাদিত হইতেছে যে, সগুণ ব্রহ্মের উপাসনার পর নির্গুণ ব্রহ্ম জানা যায় ও তাহার পর অমৃতত্বলাভ ঘটে। এইরূপ ধাপে ধাপে (ক্রমে) নির্গুণ ব্রহ্ম জানিয়া যে মুক্তি ঘটে তাহাকেই শাস্ত্রে ক্রমমুক্তি বলা হয়। সুতরাং সগুণ-ব্রহ্মজ্ঞান যে ক্রমমুক্তির দ্বারা অমৃতত্ব রূপ চরম ফল লাভ করাইয়া দেয় ইহা বুঝাইতেও অমৃতত্ব-ফলের উপসংহার (নিগমন) হইয়াছে বলা যাইতে পারে।

চতুর্থ খণ্ড সমাপ্ত

কেনোপনিষদের তাৎপর্য

কেনোপনিষদের তাৎপর্য কি সগুণ ব্রহ্মে অথবা নির্গুণ মায়াতীত ব্রহ্মে—ইহা একটি বিশেষ আলোচ্য বিষয়। আপাত দৃষ্টিতে দেখিলে এই উপনিষদে সগুণ ব্রহ্মই প্রতিপাদিত হইয়াছেন বলিয়া মনে হইবে। প্রথমতঃ, এই উপনিষদের প্রারম্ভে রহিয়াছে মন প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ের প্রেরক সম্বন্ধে প্রশ্ন। এই প্রেরণকর্তৃত্ব যাঁহার মধ্যে আছে তিনি নিশ্চয়ই নির্গুণ, নির্ধর্মক হইতে পারেন না। দ্বিতীয়তঃ, কেনোপনিষেদেব চারিটি খণ্ডের মধ্যে অন্তিম দুই খণ্ডে যে আখ্যায়িকাটি রহিয়াছে তাহাতে তো স্পষ্টতঃই সর্ব-শক্তিমান্ পরমেশ্বরের কথা বলা হইয়াছে। সুতরাং উপনিষদের শেষে এই সগুণ ব্রহ্মের প্রতিপাদন করার জন্য সগুণ ব্রহ্মই এই উপনিষদের তাৎপর্য। তৃতীয়তঃ, চতুর্থখণ্ডের অন্তিম শ্রুতিবাক্যটিতে ফল বলা হই-য়াছে—এই ব্রহ্ম জানিলে অনন্ত স্বর্গলোক লাভ হয়। কিন্তু নির্গুণ ব্রহ্ম জানার ফল তো মোক্ষ। তাহা তো ফলস্বরূপে উক্ত হয় নাই। এই কারণে সগুণ ব্রহ্মই কেনোপনিষদের তাৎপর্য ইহাই পূর্বপক্ষীর বক্তব্য।

প্রথম আপত্তির উত্তরে সিদ্ধান্তী বলেন—মন প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ের প্রেরক যে, অন্যান্য প্রেরক অপেক্ষা ভিন্ন ধরণের (বিলক্ষণ) তাহা তো ইষিতং প্রেষিতম্ এই শব্দদ্বয়ের দ্বারা প্রদর্শিত হইয়াছেই। (মন্ত্র ১।১ তাৎপর্য, ১০ স্তবক দ্রষ্টব্য)। বাস্তবিকপক্ষে ইন্দ্রিয়াদির প্রেরক প্রেরণ করেন না, এই কথাও 'প্রেষিতমিব' এই ব্যাখ্যায় দেখান হইয়াছে (মন্ত্র ১।১, তাৎপর্য, ১১ স্তবক দ্রষ্টব্য)। আরও কথা, মন আদির প্রেষয়িতা সম্বন্ধে উত্তর দিতে গিয়া গুরু স্পষ্টতঃই তৃতীয় মন্ত্রে নির্গুণ ব্রহ্মই বলিয়াছেন। যেখানে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় গমন করিতে পারে না সেই ব্রহ্ম কখনও সগুণ হইতে পারেন না। চতুর্থাদি অষ্টম পর্যন্ত মন্ত্রগুলিতেও এই কথাই আরও বিশদভাবে উল্লিখিত হইয়াছে।

দ্বিতীয় আপত্তির উত্তরে সিদ্ধান্তীর বক্তব্য—এ কথা সত্য যে, তৃতীয় ও চতুর্থ খণ্ডে সগুণ ব্রহ্মই আখ্যায়িকার দ্বারা প্রতিপাদিত হইয়াছেন। কিন্তু এই আখ্যায়িকার তো স্বার্থে পরম-তাৎপর্য নাই ; ব্রহ্মজ্ঞানের জন্য অভিমান ত্যাগের আবশ্যকতা ও শমদমাদি গুণ অর্জনের প্রয়োজনীয়তা এই আখ্যায়িকার দ্বারা বুঝাইতে চাওয়া হইয়াছে। ইন্দ্রাদি দেবগণ বহু সদ্‌গুণের অধিকারী হইলেও অসুরজয়ের অভিমান ত্যাগ করিতে পারেন নাই, সর্বশক্তি পরমেশ্বরের শক্তিতেই যে সকলে শক্তিমান্ এই কথাটি বুঝিতে পারেন নাই অথবা বুঝিতে পারিলেও কার্যকালে (ব্যবহার কালে) তাহা ভুলিয়া গিয়াছিলেন। এই ইন্দ্রাদি দেবগণকে উপলক্ষ্য করিয়া শ্রুতি সকল মুমুক্ষু ব্যক্তিকেই উপদেশ দিয়াছেন যে, ব্রহ্মবিদ্যালাভের জন্য অভিমান ত্যাগ ও শমদমাদি অর্জন করা একান্ত আবশ্যক।

প্রথম দুইটি খণ্ডে নির্গুণ ব্রহ্ম আলোচিত হইলেও তৃতীয় ও চতুর্থ খণ্ডে আখ্যায়িকার সাহায্যে সগুণ ব্রহ্মের কথা বলার একটি বিশেষ আবশ্যকতাও রহিয়াছে ইহা বাক্যভাষ্যে পরিস্ফুট হইয়াছে। প্রথম খণ্ডের চতুর্থাদি অষ্টমান্ত পাঁচটি মন্ত্রে পুনঃ পুনঃ "তদেব ব্রহ্ম ত্বং বিদ্ধি নেদং যদিদমুপাসতে" বলা হইয়াছে। ইহাতে নির্গুণ ব্রহ্মকেই তত্ত্ব বলিয়া স্বীকার করা হইয়াছে এবং সগুণ সোপাধিক ঈশ্বরাদি উপাস্যের ব্রহ্মত্ব নিষেধ করা হইয়াছে। ইহা হইতে একটি ভুল ধারণার সম্ভাবনা রহিয়াছে যে, উপাসনা সর্বথাই নিষিদ্ধ। কিন্তু তাহা শ্রুতির তাৎপর্যই নহে। উপাস্য বিষ্ণু, ইন্দ্র, শিব ইত্যাদির ব্রহ্মত্বনিষেধ যে ভূমির (স্তরের) কথা সেই ভূমিতে উপস্থিত হইতে হইলে সগুণ ব্রহ্মের উপাসনা অবশ্যই কর্তব্য। এই কথা বুঝাইবার জন্যই আখ্যায়িকার অবতারণা করা হইয়াছে। অন্যথা অনধিকারী 'নেদং যদিদমুপাসতে' বাক্যের তাৎপর্য বুঝিতে না পারিয়া উপাসনা ত্যাগ করিয়া বসিবেন, তাহাতে ঘোর অনর্থ ঘটিবে যেহেতু তিনি নির্গুণ ব্রহ্ম বুঝিবার মত স্তরে না পৌঁছানর জন্য তাহা উপলব্ধি করিতে পারিবেন না আবার সগুণ

ব্রহ্মের উপাসনা পরিত্যাগ করায় নির্গুণ ব্রহ্মে উপনীত হওয়ার পথও রুদ্ধ হইবে। এইজন্যই কেনোপনিষদে চতুর্থ খণ্ডে অত্যন্ত স্পষ্টভাবে "তদ্বনমিত্যুপাসিতব্যম্" বলিয়া সগুণ ব্রহ্মের উপাসনা বিহিত হইয়াছে।

উপাস্য ও উপাসকের ভেদ জানিয়া যে উপাসনা হইয়া থাকে তাহা নিম্নাধিকারীর জন্য। কিন্তু চরমস্তরে উপাস্য ও উপাসকের ভেদ থাকে না। তখন 'অহং ব্রহ্মাস্মি', 'তত্ত্বমসি' এইরূপ অভেদ হইয়া থাকে, তখন উপাস্য ঈশ্বর আত্মস্বরূপ হইয়া যান। শ্রুতিতে বলা হইয়াছে—"এষ ত আত্মা সর্বান্তরঃ" অর্থাৎ এই ব্রহ্মই তোমার আত্মা, ইনিই সর্বান্তর। "এষ ত আত্মাঽন্তর্যাম্যমৃতঃ" অর্থাৎ ইনি তোমার আত্মা, অন্তর্যামী, অমৃত। ইহাকেই উপনিষদের অহংগ্রহ উপাসনা বলা হয়। এই অহংগ্রহ উপাসনা সকল সম্প্রদায়েরই স্বীকৃত। শাক্তগণ বলেন—"যৎ করোমি জগন্মাতস্তদেব তব পূজনম্"। শৈবগণ বলেন—"যদ্ যৎ কর্ম করোমি তত্তদখিলং শম্ভো তবারাধনম্।" রামপ্রসাদী সঙ্গীতেও রহিয়াছে—"এবার কালী তোমায় খাব" ইত্যাদি।

এই দৃষ্টিতে বিচার করিলে 'নেদং যদিদম' ইত্যাদি বাক্যের অর্থ যাঁহারা যথার্থতঃ উপলব্ধি করিতে পারিবেন না তাঁহাদের জন্য সগুণ ব্রহ্মের উপাসনাই বিহিত। কিন্তু এই উপাসনাতেই যে শ্রুতির চরম তাৎপর্য নয় তাহাও সুস্পষ্ট হইল। এই কথাই পদভাষ্যের টীকায় আনন্দগিরি বলিয়াছেন—"উত্তমাধিকারিগোচরমবিষয়ং ব্রহ্মাত্মজ্ঞানং পূর্বত্রোক্তমুত্তরত্র তু মন্দাধিকারিগোচরং সগুণব্রহ্মোপাসনং বক্ষ্যতে।" (তৃতীয় খণ্ডের আভাষভাষ্যের টীকা)

তৃতীয় আপত্তির উত্তর—ফলশ্রুতিতে যে স্বর্গ পদটি রহিয়াছে তাহা প্রসিদ্ধ স্বর্গ বুঝাইবে না কিন্তু তাহার দ্বারা সুখাত্মক ব্রহ্ম বুঝিতে হইবে। 'স্বর্গ' বলিতেই আমরা সুখ বুঝিয়া থাকি কিন্তু সেই সুখেরও বিনাশ আছে। এই ফলপ্রতিপাদক শ্রুতিতে 'জ্যেয়' কথাটি থাকায় 'সর্ব

মহত্তর' সুখ বুঝিতে হইবে এবং তাহা সুখস্বরূপ ব্রহ্ম ব্যতীত আর কি হইতে পারে? যে-সুখের পর আর সংসার (জন্মমরণ-প্রবাহ) রূপ দুঃখ নাই তাহাই বাস্তবিক সুখ, তাহাই মোক্ষ এবং তাহাই এই নির্গুণ ব্রহ্ম জানার ফল বলিয়া কেনোপনিষদের শেষে কথিত হইয়াছে। অনেকের মতে ইহা ফল নয় কিন্তু অর্থবাদ মাত্র। সুতরাং সেই মতে এই আপত্তিই প্রযোজ্য হয় না।

এইরূপে দেখান হইল যে, নির্গুণ পরব্রহ্মেই কেনোপনিষদের তাৎপর্য। কোন শাস্ত্রের বা গ্রন্থের তাৎপর্য নির্ণয় করিতে হইলে ছয়টি লিঙ্গ (উপায়) দ্বারা তাহা বুঝিতে হয়। সেই লিঙ্গগুলি হইল—উপক্রম (আরম্ভ) ও উপসংহারের ঐক্য, অভ্যাস (বার বার বলা), অপূর্বতা (নূতনত্ব), ফল (প্রয়োজন), অর্থবাদ (স্তুতি, নিন্দা), উপপত্তি (যুক্তি)।

১। 'কেনেষিতম্' (১।১) ইত্যাদিতে এক অদ্বিতীয় ব্রহ্মের বিষয়ে প্রশ্নের দ্বারা উপক্রম করা হইল। এই প্রশ্নের উপসংহার হইল আচার্যের উত্তরে। তিনি বলিলেন—'শ্রোত্রস্য শ্রোত্রম্' (১।২) ইত্যাদি। যিনি শ্রোত্রাদির শ্রোত্রাদি সেই অদ্বিতীয় ব্রহ্মই তোমার জিজ্ঞাসিত। এইভাবে শিষ্যের প্রশ্নের উপক্রম ও উপসংহারে এক অদ্বিতীয় ব্রহ্মই প্রতিপাদিত হওয়ায় উপক্রম ও উপসংহারের ঐক্য নামক প্রথম তাৎপর্যনির্ণায়ক লিঙ্গটি বুঝা গেল। অথবা 'অনন্ত জ্যেয় স্বর্গ লোক'কে উপসংহার বলিয়া ধরা যাইতে পারে। ইহা তো নির্গুণ ব্রহ্ম জানারই ফল। এইভাবেও উপক্রম ও উপসংহারের ঐক্য দেখান সম্ভব।

২। 'ন তত্র চক্ষুর্গচ্ছতি' (১।৩), 'যদ্ বাচানভ্যুদিতম্' (১।৪), 'যন্মনসা ন মনুতে' (১।৫) ইত্যাদির দ্বারা পুনঃ পুনঃ একই নির্গুণ অদ্বিতীয় ব্রহ্ম প্রতিপাদিত হওয়ায় অভ্যাস নামক দ্বিতীয় লিঙ্গটিও সিদ্ধ হইল।

৩। 'অন্যদেব তদ্ বিদিতাদথো অবিদিতাদধি' (১।৩) ইত্যাদিতে প্রমাণান্তরের দ্বারা অজ্ঞাত (অপূর্ব) এই তত্ত্ব বুঝান হইল যে, ব্রহ্ম বিদিত

হইতেও ভিন্ন, আবার অবিদিত হইতেও ভিন্ন। ইহাই তৃতীয় লিঙ্গ অপূর্বতা।

৪। 'প্রেত্যাস্মাল্লোকাদমৃতা ভবন্তি' (১।২, ২।৫) অর্থাৎ মৃত্যুর পর অমৃতত্ব লাভই ফল। এতদ্ব্যতীত 'অনন্তে স্বর্গে লোকে জ্যেয়ে প্রতিতিষ্ঠতি' (৪।৯) ইহাও ফল বলিয়া উল্লিখিত হইতে পারে। কেহ কেহ এই বাক্যটিকে অর্থবাদ বলিয়া থাকেন।

(৫) 'ইহ চেদবেদীদথ সত্যমস্তি' (২।৫) মন্ত্রের দ্বারা দীর্ঘজীবন, অর্থ, খ্যাতি ইত্যাদি লাভ হয় বলিয়া ব্রহ্মজ্ঞানের স্তুতি করা হইয়াছে। (২।৫ মন্ত্রের তাৎপর্য দ্রষ্টব্য)। ইহাই অর্থবাদ নামক পঞ্চম লিঙ্গ।

(৬) 'ব্রহ্মণো বা এতদ্‌বিজয়ে মহীয়ধ্বম্' (৪।১) ইত্যাদি বাক্যে উমা হৈমবতী ইন্দ্রকে বলিলেন যে, তোমরা যখন সামান্য তৃণেও শক্তি প্রদর্শন করিতে পারিলে না তখন তোমাদের কোন শক্তিই নাই, তোমরা অনীশ্বর, একমাত্র ব্রহ্মই শক্তিমান্[১]। এই যুক্তিই উপপত্তি নামক অন্তিম লিঙ্গ।

পরব্রহ্ম কি সগুণ ?

প্রসঙ্গতঃ আরও দুইটি বিষয়ে আলোচনা করিতে বাধ্য হইতেছি। এই সগুণ ব্রহ্ম যিনি তৃতীয়-চতুর্থ খণ্ডে উপাস্যরূপে প্রতিপাদিত হইলেন তিনি কি পরব্রহ্ম ? নূতন শিক্ষার্থীর পক্ষে ইহা একটি নিদারুণ সমস্যা বটে। বস্তুতঃ, পরব্রহ্ম বলিতে নির্গুণ মায়াতীত তুরীয় ব্রহ্ম[২] বুঝান হইয়া থাকে, আবার কখনও সর্বশক্তিমান্, সর্বজ্ঞ ব্রহ্মকেও বুঝান হয়। এই উভয়ের

১। তস্মৈ তৃণং নিদধৌ ইত্যাদি ৩।৬ মন্ত্রের পদভাষ্য দ্রষ্টব্য—"এতত্তৃণমাত্রং মমাগ্রতো দহ, ন চেদস্য দগ্ধুং সমর্থো মুঞ্চ দগ্ধৃত্বাভিমানং সর্বত্রেত্যুক্ত :...."

২। তুরীয় কথাটির অর্থ চতুর্থ। স্থূলশরীরাবচ্ছিন্ন, সূক্ষ্মশরীরাবচ্ছিন্ন, কারণ-শরীরাবচ্ছিন্ন চৈতন্য হইতে অতিরিক্ত শুদ্ধ মায়াতীত অনবচ্ছিন্ন চৈতন্যকেই চতুর্থ বা তুরীয় ব্রহ্ম বলা হয়।

মধ্যে পার্থক্য করার জন্য নির্গুণ ও সগুণ বলা যাইতে পাবে। এই উপনিষদের শেষ দুই খণ্ডে সর্বজ্ঞ, সর্বশক্তি ব্রহ্মের কথাই বলা হইয়াছে। তিনি যে পরব্রহ্ম তাহা বাক্যভাষ্যে স্পষ্টই বলা হইয়াছে[১]। পদভাষ্যেও তাহা অতি সংক্ষেপে নির্দেশ কবা হইয়াছে মাত্র[২]। উপাস্য (ধ্যেয়) ব্রহ্মও যে "পরং ব্রহ্ম" বলিয়া উল্লিখিত হন তাহা ব্রহ্মসূত্রেব ১।২।২ ভাষ্যের শেষে বলা হইয়াছে।

পরমেশ্বর কি রূপ গ্রহণ করিতে পারেন ?

পবমেশ্বরের রূপ গ্রহণ কিরূপে সম্ভব ? এই উপনিষদে 'উমা হৈমবতী' কিরূপে দৃষ্টিগোচব হইলেন ? ইহাব সংক্ষিপ্ত উত্তব—পবমেশ্বব কেবলমাত্র সাধকেব প্রতি অনুগ্রহ কবাব জন্য[৩] মাযাপ্রভাবে মিথ্যারূপ পবিগ্রহ কবেন। ইন্দ্রাদিব প্রতি অনুগ্রহবশতঃ পবমেশ্বর উমারূপে আবির্ভূত হইযাছিলেন কিন্তু এই রূপ মাযিক ব্যতীত কিছুই নয।

১। "ব্রহ্মেতি পরো লিঙ্গাৎ। ন হ্যন্যত্র পরাদীশ্বরান্নিত্যসর্বজ্ঞাৎ পরিভূয়াগ্ন্যাদীংস্তৃণং বজ্রীকর্তুং সামর্থ্যমস্তি"। (তৃতীয় খণ্ড, আভাষ ভাষ্য)

২। "ব্রহ্ম যথোক্তলক্ষণং পরম্" (৩।১)

৩। "স্যাৎ পরমেশ্বরস্যাপীচ্ছাবশান্ মায়াময়ং রূপং সাধকানুগ্রহার্থম্" (ব্রঃ সূঃ ১।১।২০ ভাষ্য)। ''কথং তর্হি দেহগ্রহণমিত্যুত্তরার্ধে নাহ প্রকৃতিং স্বামধিষ্ঠায় সম্ভবামি প্রকৃতিং মায়াখ্যাং বিচিত্রানেকশক্তিমঘটমানঘটনাপটীয়সীং স্বাং স্বোপাধিভূতামধিষ্ঠায় চিদাভাসেন বশীকৃত্য সম্ভবামি।" (গীতা, মধুসূদনীব্যাখ্যা, ৪।৬)

APPENDIX B

Alphabetical list of mantras

		खं०	मं०
अथ वायुमब्रुवन् वायवेतत्	...	३	७
अथाध्यात्मं यदेतत्	...	४	५
अथेन्द्रमब्रुवन्मघवन्	...	३	११
इह चेदवेदीदथ	...	२	५
उपनिषदं भो ब्रूहि	...	४	७
केनेषितं पतति प्रेषितं मनः	...	१	१
तदभ्यद्रवत्तमभ्यवदत्	...	३	४
,,	...	३	८
तद्ध तद्वनं नाम	...	४	६
त ऐक्षन्तास्माकमेवायम्	...	३	२
तस्माद्वा इन्द्रोऽतितराम्	...	४	३
तस्माद्वा एते देवाः	...	४	२
तस्मिंस्त्वयि किं वीर्यम्	...	३	५
,,	...	३	९
तस्मै तृणं निदधौ	...	३	६
,,	...	३	१०
तस्यै तपो दमः कर्मेति	...	४	८
तस्यैष आदेशो यदेतत्	...	४	४
तेऽग्निमब्रुवञ्जातवेदः	...	३	३
न तत्र चक्षुर्गच्छति	...	१	३
नाहं मन्ये सुवेदेति	...	२	२
प्रतिबोधविदितम्	...	२	४
ब्रह्म ह देवेभ्यः	...	३	१

——o——

APPENDIX C

Variations in Atharva-text of Kenopanisad

There are some variations in the Atharva-text of K. U. These have been noted by Weber in his Indische Studien.[1] He has shown the variant readings on the basis of the two editions of K. U. and those have been referred to as I & B. Of the two I belongs to AV. and B belongs to Sāmaveda. We give here below the reading of our edition and also the corresponding variant reading in I and B.

No. of m.	our reading	variant reading shown by Weber
1.1.	प्रेषितं मनः केन प्राण प्रथम प्रैति युक्त	प्रेरितं मनः केन प्राणः प्रतिमुक्त[2]–I
1.2.	प्रेत्यास्मात्	प्रेत्यास्मात्[3]–I, B
1.3.	मनः। न विद्मो न विजानीमो यथैतदनु- शिष्यात्	मनः। न विद्मो न च जानीमो यथैनदनुशस्यात्–I
1.5.	मनो मतम्	मनमो मतम्–I
1.5.,1.6.&1.7.	नेदं यद्	नेय यद्–I

---

[1] Indische Studien von Dr Albrecht Weber, Zweiter Band, Berlin, 1853, P. 182.

[2] According to Weber this reading is mistaken.

[3] So far as our knowledge goes, all the editions read प्रेत्यास्मात् etc. Thus it is difficult to understand why Weber has shown this variant.

No. of m.	our reading	variant reading shown by Weber
1.7.	यच्छ्रोत्रेण	यत्र श्रोत्रम्–I
1.8.	यत् प्राणेन etc.	not found–I
2.1.	यदि मन्यसे	यदिदं मन्यसे–I
	दहरम्	दहरम्–I, B. Here Weber comments that Ś. in his bhāsya uses the word दहरम् twice and दभ्रम् only once.
	देवेष्वथ नु मीमांस्यमेव	देवेषु अप्यनुमीमांस्यमेव नु मन्ये ॥–I देवेष्वप्यनुमीमांस्यमेव नु मन्ये ॥–B In both the editions this mantra ends here and the next mantra begins with विदितं नाहम्.[1]
m. 2.2.	नो न वेदेति	I drops this portion perhaps due to mistake. This is Weber's view.
m. 2.4.	विन्दते । आत्मना	विन्दसे । आत्मनि–I

[1] It should be noted that none of these two editions reads नाह, the reading accepted in ŚVB.

No. of m.	our reading	variant reading shown by Weber
m. 2.5.	अवेदीत्...अवेदीत्	अवेदीः...अवेदीः–I
m. 3.2.	विजज्ञौ	विजज्ञे–I
	व्यजानत	व्यजानन्त–B
m. 3.2-3.12.	यक्षम्	यक्ष्यम् (always)–I
		यक्ष्यम् (once)–B
m. 3.2.	किमिदं	होवाच किमिदं–I, B
m. 3.3,3.7.	विजानीहि किमेतत्	विजानीहि किमिदम्–I, B
m. 3.4., 3.8., 3.11.	तदभ्यद्रवत्	तमभ्यद्रवत्–I, B
m. 3.4., 3.8.	वा अहम्	वाहम्–B
m. 3.6., 3.10.	सर्वंजवेन	सर्वं जवेन–I, B
m. 4.1.	वा एतद्विजये	वा विजये–I
m. 4.2.	ह्येनन्नेदिष्ठ पस्पृशुस्ते ह्येनत्	ह्येन नेदिष्ठं पस्पर्शुः स ह्येतत्–B
	प्रथमो	प्रथमं–I
m. 4.3.	ह्येनन्नेदिष्ठं	ह्येन नेदिष्ठं–I, B
	पस्पर्श	पस्पर्शुः–B
	स ह्येनत् प्रथमो	स ह्येन प्रथमम्–I
m. 4.6.	उपासितव्यं स य एतदेवं वेदाभि	उपासितव्यं य एवं वेदाभि–I
m. 4.7.	त उपनिषद् ब्राह्मीं वाव त उपनिषदम्	तदुपनिषद् ब्रह्मोवाचैनमुपनिषदम्–I. Weber apprehends a mistake in this reading.

No of m.	our reading	variant reading shown by Weber
m. 4.9.	एतामेव वेदा	एतामुपनिषद वेदा–I, एतामेव उपनिषद वेदा–B
Colophon		इत्याथर्वणीये केनेषितोपनिषत्–I. इति श्रीसामवेदे केनेषितोपनिषत्–B

—o—

APPENDIX D

Vedic Metre

1. In contradistinction with the metres in classical Sanskrit the metrical regulations of Vedic language are less rigid and sometimes flexible to a large extent. Each verse (पाद) of a Vedic stanza consists of two portions called the opening and the cadence The last four or five syllables constitute the cadence and the rest, the opening. The opening is almost free from any rigidity whereas the cadence is regulated by two or three fixed combinations of long and short vowels[1]. Even in the cadence the last syllable is a syllaba anceps i. e. the quantity of it is indifferent.

2. The metre of a particular stanza is determined by the number of syllables it contains. It is interesting to note that the number of syllables of the 21 metres increases in arithmetical progression with a difference of four syllables.[2] Thus commencing from गायत्री with 24 syllables we come to समुद्र containing 104 syllables.[3] Metres with 52 or more syllables are known as अतिच्छन्दस् [4] However, from the ascending order of the number of syllables a student may easily ascertain that the second metre उष्णिक् contains 28 syllables, अनुष्टुप् i. e. the third metre comprises 32 and so on.

3. Here it should be noted that some metres possess three verses, some four and some five. The number of verses of seven frequently occuring metres are being mentioned here. But the students should know that this rule is subject to violations every now and then.

गायत्री—8×3	=24	पङ्क्ति— 8×5=40	
उष्णिक्—8+8+12	=28	त्रिष्टुप्— 11×4=44	
अनुष्टुप्—8×4	=32	जगती— 12×4=48	
बृहती–8+8+12+8=36			

4. If there is any shortage in the number of syllables in a stanza, the number is generally made up by the separation (विकर्ष) of the euphonic combinations which have compressed the two syllables into one.[5] The examples from Kenopaniṣad are—यथा एदनुशिष्यात् in m. 1.3 ; वाचा अनभ्युदितम् in m. 1.4. The syllables नाम् and वाम् at the end of a verse are generally separated as ना आम् and वा आम्.[6] But no such occasion arises in K. U.

5. Even by resorting to this procedure if the number of the syllables of a stanza falls short of the required amount by one syllable only, it is called निचृत् and if the number exceeds by one syllable, it is qualified by the term भुरिक्[7]. For instance—श्रोत्रस्य श्रोत्रम् etc. (m. 1.2) containing 45 syllables is भुरिक् त्रिष्टुप्.

But if the number of syllables is less by two than any standard metre, it is called अन्तस्थच्छन्दस्.[8] For each अन्तस्थच्छन्दस् there is a separate name. A गायत्री metre contains 24 syllables ; but a stanza consisting of 22

syllables is known as राट् (गायत्री). Similarly a stanza of 26 syllables is called सम्राट् (उष्णिक्).[9]

6. So far we have discussed the आर्षी type of metre. But each of the metres has other varieties too which we are not going to deal in any detail. A chart is being placed here and the students may determine the metre and the variety by the graphic method.

छन्द.	गायत्री	उष्णिक्	अनुष्टुप्	बृहती	पङ्क्ति	त्रिष्टुप्	जगती
आर्षी	२४	२८	३२	३६	४०	४४	४८
दैवी	१	२	३	४	५	६	७
आसुरी	१५	१४	१३	१२	११	१०	९
प्राजापत्या	८	१२	१६	२०	२४	२८	३२

7. Now for the convenience of the students, the metres and the irregularities therein of each of the mantras of Kenopaniṣad are being pointed out on the basis of Nidānasūtra of Patañjali and the commentary of Tātaprasāda.

m. 1.1. केनेषितम् etc. — त्रिष्टुप्, भुरिक्, first verse contains 12 syllables [See Para 5]

m. 1.2. श्रोत्रस्य श्रोत्रम् etc. — त्रिष्टुप्, भुरिक्, second verse contains 12 syllables [See Para 5]

m. 1.3.	न तत्र चक्षुः etc.	— अनुष्टुप्, विकर्ष in 4th verse यथा एतद् [See Para 4]
	अन्यदेव तद् etc.	— अनुष्टुप्, regular
m. 1.4.	यद् वाचा ete.	— अनुष्टुप्, विकर्ष in वाचा अनभ्युदितम् [See Pare 4] 1 syllable less in 2nd verse, 1 syll. more in 4th verse.
m. 1.5.	यन्मनमा etc.	— अनुष्टुप्, 1 syll. less in 2nd and 1 syll. more in 4th verse.
m. 1.6.	यच्चक्षुषा ctc	— अनुष्टुप्, भुरिक्, 4th verse contains 9 syll. [See Para 5]
m. 1.7.	यच्छ्रोत्रेण ete.	— " " " "
m. 1.8.	यत् प्राणेन etc.	— " " " "
m. 2.1.	यदि मन्यसे etc.	— It is in prose. If it is in verse, the metre is जगती. It is regular, if the reading दह्र or दभ्र is admitted ; but it is भुरिक्, if दहर is accepted. [Also see P. 104, f. n. 1]
m. 2.2.	नाहम् etc.	— अनुष्टुप्, regular
m. 2.3.	यस्यामतम् etc.	— अनुष्टुप्, regular

m. 2.4. प्रतिबोधविदितम् etc. — अनुष्टुप्, भुरिक्, 1 syll. more in 1st verse [See Para 5]

m. 2.5. इह चेत् etc, — It contains 46 syllables. According to निदानसूत्र it is अन्तस्था जगती. [See Para 5 and f. n. 9]. If the word इह is left out [See P. 151], it is त्रिष्टुप्, भुरिक्. [See Para 5]. Also see P, 147, f. n.

All the other mantras are in prose.

[1] Cf. V.G.S. p. 436.

[2] पथ्यान्येवाग्रे सप्त चतुरुत्तराणि च्छन्दासि व्याख्यास्याम (निदान-सूत्र १।१) ; द्विपञ्चाशदक्षरप्रभृतयश्चतुरुत्तरौ द्वौ सप्तवर्गौ चतुःशता-क्षराणां पराध्यर्या (नि: सू· २।१)

[3] The names of the metres of Sāmaveda, as shown in Nidānasūtra, are not the same as in Ṛkprātiśākhya, Piṅgalacchandaḥsūtra, Śuklayajuḥsarvānukramasūtra etc. But the names of the first seven metres are everywhere the same. They are—

गायत्र्युष्णिगनुष्टुप् च बृहती च प्रजापतेः ।
पङ्क्तिस्त्रिष्टुब् जगती च सप्त च्छन्दांसि तानि ह ॥
(Ṛkprātiśākhya 16. 1)

All the metres have been enumerated in one single sūtra — "गायत्र्युष्णिगनुष्टुब्बृहतीपङ्क्तित्रिष्टुब्जगत्यतिजगतीशक्वर्य-तिशक्वर्यष्ट्यत्यष्टिधृत्यतिधृतयः कृतिप्रकृत्याकृतिविकृतिसङ्कृत्यभिकृत्युत्-

कृतय "—शुक्लयजुःसर्वानुक्रमसूत्र, पञ्चमाध्याय । But the nomenclature of अतिच्छन्दस् (i. e. metres after जगती) is somewhat different in Nidānasūtra—विधृति. (52), शक्वरी (56), अष्टि. (60), अत्यष्टि (64), महना (68). सरित् (72), सम्पा (76), सिन्धुः (80), सलिलम् (84), अम्भः (88), गगनम् (92), अर्णव (96), आपः (100), समुद्रः (104).

4 ऊर्ध्वं जगत्या अतिच्छन्दसः-नि. सू २।१

5 चत्वारि सन्धिजातानि यैश्छन्दो ह्रसते न च ।
प्रश्लिष्टमभिनिहितं क्षिप्रसन्धिरभिध्रुवम् ॥
एतानि सन्धिजातानि मिमानश्छन्दसोऽक्षरैः ।
द्वैध कुर्यादसम्पूर्णे सम्पूर्णे किञ्च नेङ्गयेत् ॥ (नि सू २।३)

Here नानप्रसाद in his commentary तत्त्वसुबोधिनी says—"असम्पूर्णे छन्दोद्वैध कुर्यादिति विकर्षेण गणयेत् सम्पूर्णे सति किमप्यक्षर न गणयेन्न चालयेदिति". Students should note that this separation or विकर्ष is generally known as व्यूह.

6 अथ यत्रैतदक्षरमागच्छति नामिति वामिति. वा तद्ग्रहितोनीकरोति (नि सू २।३)

7 अथ निचृद्भुरिज. । या एकेनाक्षरेणोनाम्ना निचृत । अथैकेन ज्यायस्यस्ना भुरिज –नि सू २।२.

8 एतासामन्तरेष्वन्तस्था छन्दांसि । द्वाविंशत्यक्षरप्रभृतय —
नि. सू २।१.

9 The names of the other अन्तस्थ metres with the number of syllables are being mentioned on the authority of Nidānasūtra of Patañjali—विराट् (अनुष्टुप्)–30, स्वराट् (बृहती) –34, स्ववशिनी (पङ्क्ति)–38, परमेष्ठा (त्रिष्टुप्)–42, अन्तस्था (जगती)–46, प्रत्नम् (विधृतिः)–50, अमृतम् (शक्वरी)–54, वृषा (अष्टिः)–58, जीवम् (अत्यष्टिः)–62, तृप्तम् (महना)–66, रसः

(सरित्)–70, शुक्रम् (सम्पा)–74, अर्णः (सिन्धुः)–78, अशः (सलिलम्)
–82, अम्भ. (अम्भः)–86 अम्बु (गगनम्)–90, वारि (अर्णवः)–94,
आपः (आपः)–98, उदकम् (समुद्रः)–102.

Students should note that in Rkprātiśākhya etc. a metre with two syllables less is called विराट् and with two more is called स्वराट्.

———o———

APPENDIX E

Abbreviation

AG.	Ānandagiri or Ānandajñāna
APK.	Edition of Adhyātma Prakāśa Kāryālaya
ASB.	Edition of Asiatic Society of Bengal
AV.	Atharvaveda
B.	Brāhmaṇa
BDB.	K. U. edited by B. D. Basu
BH.	Bhāskarānanda
D.	Digambarānucara (edition by Śrīdhara Śāstrī Pāṭhaka)
G.	Gopālānandasvāmin (Nirṇaya Sāgara)
JB.	Jaiminīyabrāhmaṇa
JUB.	Jaiminīyopaniṣadbrāhmaṇa
JUBHO.	JUB. edited by Hanns Oertel
m.	mantra
MWD.	Monier William's "A Sanskrit- English Dictionary"
N.	Nārāyaṇa (Ānandāśrama)
P.	Prakāśikā (edition not known, title page lost)
PB.	Padabhāṣya
PMD.	Prakāśikā by Mukundadāsa (edition not known, title page lost)
PRR.	Prakāśikā by Raṅgarāmānuja („)
RK.	Radhakrishnan
RV.	Ṛgveda
Ś.	Śaṅkarācārya
ŚB.	Śaṅkarabhāṣya
SBE.	Sacred Books of the East

ŚPB.	Sankarācārya's Padabhāṣya
SCB	Edition of K. U. by Śrīśacandra Basu
ŚN.	Śaṅkarānanda
ŚVB.	Śaṅkarācārya's Vākyabhāsya
TA.	Taittirīyāraṇyaka
TB.	Taittirīyabrāhmaṇa
TLB.	Talavakārabrāhmaṇa
TLUB	Talavakāropanisadbrāhmana
TU.	Taittirīyopaniṣad
U.	Upanisad
UB.	Upanisadbrahmayogīndra (Adyar Library)
VB.	Vākyabhāsya
V.G.	Vedic Grammar by Macdonell
V.G.S.	Vedic Grammar for students by Macdonell.

APPENDIX F

Analysis of the Mantras

m. 1.1.—The intelligent student inquires of the teacher about the person who impels the organs as the ear, the mind etc.

m. 1.2.—The teacher answers that this impeller is the ear of the ear, the mind of the mind etc He who knows Him attains immortality after death.

m. 1.3.—The teacher further says that none of the organs is able to understand the nature of this impeller *viz*. Brahman He is other than known and also other than unknown. This is the way in which the previous preceptors instructed in Brahman.

m. 1.4.—Brahman cannot be revealed by the organ of speech ; on the contrary, the organ itself is revealed by Brahman This nature of Brahman is beyond worship.

m. 1.5 to 1 8—Brahman reveals the other organs also but these organs fail to know Brahman.

m. 2.1.—The teacher says, "If you think that you know Brahman well, I warn you that you are mistaken and advise that you should pore upon Brahman." The student remains absorbed and observes mildly, "I think I know Brahman."

m. 2.2.—The student clarifies his previous statement. "I *do not think I know well but it is also not true that I do not know.* I know Brahman indeed. Anybody who understands my observation really understands Brahman"

m. 2.3 —The catechism ends here. Śruti herself instructs —A really enlightened person thinks that Brahman cannot be *known* (वेद्य). A man with a specious knowledge claims that he knows Brahman surely

m. 2.4 —The perfect knowledge of Brahman means knowing of Brahman in every knowledge. By knowing this one attains immortality. Supreme power is obtained through Self and eternity, through knowledge.

m. 2.5.—This knowledge of Self should be obtained in this very life ; otherwise serious miseries are stored up for a person. He who knows Brahman in every object attains immortality after death.

m. 3 1.—Brahman, the omnipotent God, defeated the *asuras* through the gods. But the gods became proud of this victory as if they themselves had won the battle

m. 3.2.—Brahman came to know of this vainglory of the gods. With a view to putting an end to this vanity. Brahman appeared before them in a venerable form (यक्ष). They failed to know this Yakṣa.

m. 3.3. to 3.6.—Being requested by the other gods Agni

approached near Yakṣa, conversed with him and failed to show his might even on a speck of straw. He came back bashfully.

m. 3. 7 to 3.10—Vāyu proceeded but being unable to know this Yaksa acknowledged his defeat.

m. 3. 11.—Indra, the king of gods, was taught a good lesson inasmuch as Yaksa did not care to talk to him and disappeared.

m. 3.12.—But Indra did not fall back and pondered seriously over the nature of Yaksa. Brahman appeared again in the form of Umā. Indra inquired of her about this Yaksa.

m. 4.1.—She instructed that It was Brahman and that the victory and glory of the gods should actually be attributed to Brahman.

m 4.2 and 3. -These three gods are superior to all other gods since they (the three gods) had the touch of Brahman. Again Indra excels all because he had the fortune of knowing Brahman for the first time.

m. 4.4—Now Brahman is being instructed through similes. As the flash of lightning spreads all on a sudden so also Brahman creates this huge world simultaneously by His extraordinary power As a man requires no effort for winking, so also Brahman creates this world at ease.

m. 4.5.—The meditator thinks that his mind moves towards the effulgent Brahman and remains there.

With the help of ceaseless meditation he realises Brahman in his mind.

m. 4.6.—Meditation as 'tadvana' (तद्वन) is prescribed. Good result of this meditation is mentioned.

m. 4,7.—Being asked by the pupil to teach the secret (उपनिषत्) the teacher says that he has already said this.

m. 4.8.—The means of attaining knowledge are enumerated as *tapas*, *dama* etc.

m. 4.9.—The result to be achieved by the knowledge of Brahman is eternal happiness.

APPENDIX G

Questions and Hints on Answers

1. Bring out the meaning of Upaniṣad from its derivation.

Hints—See Notes of m. 4.7.

2. (a) To what Brāhmana of what Veda does the Kenopaniṣad belong ? (b) Can you account for the name Talavakāropaniṣad ? (c) How many recensions of K. U. have, to this day, been available ? (d) Have you noticed any variation in reading between the different recensions ?

Hints—(a), (b)—See Introduction, P. 1-3. (c) Two recensions—one of Sāmaveda and another of Atharvaveda. (d) See Appdendix C.

3. Justify the appellations Kenopaniṣad, Keneṣito-panisad, Talavakāropaniṣad, Jaiminīyabrāhmaṇopaniṣad.

Hints—The first appellation is due to the initial word केन and the second for the first two words केन and इषित. For the other appellations see Introduction.

4. Show the reasons in favour of and also against the common authorship of the two bhāṣyas of K U.

Hints—See Introduction, P. 6-9.

5. Show the relation between *karmakāṇḍa* and *jñāna-kāṇḍa* with special reference to Jaiminīyabrāhmaṇa and Kenopaniṣad ?

Hints—Pp 31–36.

6. What is the necessity of a Peace Chant prior to the beginning and just after the completion of an Upaniṣad ? Quote from your memory the Peace Chant of Kenopaniṣad and find out the implication of it.

Hints—Pp 19–22 & P. 230

7. (a) Do you find any special aptitude of the student for the spiritual enquiry ? (b) Justify the utility of the two words इषितम् and प्रेषितम् in m. 1.1 (c) Do you think that the impelling referred to in m 1 1 is real ?

Hints—(a) See Viva of m 1.1., Para 5. (b) See Viva. Para 3, 4 & 5 (c) See Viva Para 6

8 How is it that the preceptor parries the student's question as to the nature of the impeller of the senses ? Should we not accuse the teacher of answering in an abstruse style ?

Hints—See Viva of m. 1.2, Para 2, 3 & 4 ; Exposition, Para 2.

9. What is the traditional way of instructing in Brahman who is beyond the reach of all senses ? Discuss fully.

Hints—Viva. of m 1.3, Para 4 to 8 ; Exposition Para 2, 3.

10. Can Brahman be meditated upon ? If so, why ? If not, why not ?

Hints—Viva. of m. 1.4, Para 6. Unqualified Brahman cannot be meditated upon. But persons of less intellect and capacity have recourse to meditation. So they meditate upon qualified Brahman. (See Viva. of m. 4. 6)

11. (a) Is there any inconsistency in "I know Brahman well" ?

(b) How should an enlightened person express his knowledge of Brahman ?

Hints—(a) See Viva. m. 2.1. Para 2 ; Exposition Para 2 (b) Viva. and Exposition of 2.2.

12. "I think I know Brahman"—Is this utterance an expression of perfect knowledge ?

Hints—Viva and Exposition of m. 2 2.

13 Can you cite any instance where a dubious proposition is thought to be the expression of a correct knowledge ? Give reasons for your answer.

Hints—Viva. and Exposition of m. 2. 2

14 How should an Advaitin offer a solution to the contradictory statement—यस्यामतम् etc. (m 2. 3.) ?

Hints—See Notes of m. 2.3.

15. Discuss the meaning of the word प्रतिबोध and determine in this connexion the nature of Self in relation to knowledge.

Hints—Exposition, Viva. and Notes of m. 2. 4.

16. What are the results that one may attain by the knowledge of Brahman ? Discuss whether these results are mere eulogies ?

Hints—See Notes under सत्यम्, P. 150

17. Bring out clearly the significance of the story in the third and fourth Khaṇḍas.

Hints—See आख्यायिकायास्तात्पर्यम् P. 161 and Significance of the story, P. 162.

18 Find out the reason why Yakṣa did not talk to Indra, although Indra was definitely superior to the other gods.

Hints—See Notes under तस्मात्तिरोदधे, P 183.

19. Account for the superiority of Indra to all other gods, even to Agni and Vāyu.

Hints—See Viva. and Exposition of m. 4. 2,3.

20. Who are the three gods referred to in the story of K U. ?

Hints—See P. 186.

21. What is the secret of Indra's success and of the failure of the other two gods ?

Hints—See Viva. and Exposition of m. 3.12

22. Discuss fully the nature of Umā with special reference to the terms बहुशोभमानामुमा हैमवतीम्.

Hints—See Pp 183-186 and P. 181, f. n. 2

23. How can Brahman be taught through similes ?

Hints—Viva. and Exp. of m. 4. 4 and 4. 5

24. How should a person meditate upon Brahman ? State, according to K. U., the results which one will attain by such meditation.

Hints—Viva. and Exp. of m ,4.6.

25. Try to reconcile the two mantras—तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते and तद्ध तद्वनमित्युपासितव्यम्.

Hints—P 162, para 3 ; P. 164, para 1

26 What is meant by the word उपनिषद् in ब्राह्मीं वाव त उपनिषदमब्रूम ?

Hints—See Notes of m. 4 7 under उपनिषद्

27 (a) Discuss the necessity of the confirmatory statement—ब्राह्मीं वाव त उपनिषदमब्रूम. (b) Account for the past tense in अब्रूम with reference to the following mantra—तस्यै तपो दम etc

Hints—(a) See Viva of 4 7, Para 2 & 3 (b) See Notes of m. 4 7 under ब्राह्मीम्, अब्रूम

28 What exactly is the import of the Kenopaniṣad—qualified Brahman or unqualified ? Demonstrate your answer with the help of the six means of ascertaining the import of a dissertation

Hints--See Introuction, P.10-14.

———o———

APPENDIX H

Addenda and Corrigenda

In spite of my best efforts some mistakes could not be avoided. The main typographical mistakes have been enlisted below. I also propose to add a few lines in some places for the clarification of the points.

P. 14, f. n. Add—We may also cite from Siddhānta-bindu (Śl. 8) where Madhusūdana says : "एकस्यैव चतुर्भुज-चतुर्मुखपञ्चमुखाद्याः पुमाकाराः श्रीभारतीभवान्याद्याश्च स्त्र्याकारा अन्ये च मत्स्यकूर्मादयोऽनन्तावतारा लीलयैवाविर्भवन्ति भक्तानुग्रहार्थमित्य-वधेयम् ।" Here Gauḍabrahmānanda quotes this K. U. as an instance for Brahman's assuming the form of a lady. He says—"अत्र उमादेव्या ईश्वरत्व स्पष्टम् । अन्यथा देवानामनीश्वराणा सर्वेषां यक्षाज्ञानस्य पूर्वमुक्तत्वाद् ब्रह्मविद्याधिष्ठातृत्वेनेश्वरमहिवासशील-सत्त्वेऽप्यनीश्वरत्वाद् यक्षतत्त्वोपदेशकर्तृत्वासम्भवात् ।" (न्यायरत्नावली ३५६–५७ पृः, चौखम्बा स)

P. 21, line 27. Read — which are

P. 28, „ 16. Read — शरणमपश्यन्नभय

P. 37, „ 3. Read — नियोगार्थे

P 49, „ 24. Read — श्रोत्रादिभिरसहतो

P. 62. .. 7. Read — acceptance

P. 65, f. n. Note that विद्म may be justified by विदो लटो वा (Pāṇ. 3.4.33).

P. 67, line 1 Read — ब्रह्मात्मेति

P. 71, „ 5 Read — ....तद्धर्मतयैव

P. 79, line 13. Add —So Brahman may be taught only by remaining silent. cf. चित्रं वटतरोर्मूले वृद्धा. शिष्या गुरुर्युवा। गुरोस्तु मौनं व्याख्यानं शिष्यास्तु छिन्नसंशयाः ॥— दक्षिणामूर्तिस्तोत्रम् and मौनव्याख्याप्रकटितपरब्रह्मतत्त्वम् etc. *ibid.* Also cf Brahmasūtrabhāṣya by Ś.—3.2.17.

P. 85, line 13. Read — सत्यानृते"[4]

P. 87, f. n. ,, — प्राप्तायाम्..नियन्तु..

P. 88, line 19. ,, — वर्णैरभि..

P. 96, ,, 23. . — perception

P 123, ,, 12. ,, — न वेद इति नो

P.137, ,, 24. ,, — बौद्धा हि सर्वे

P. 150, line 18. Add—It should be clarified here that the fourth caste *viz.* Śūdra has no right to read the Vedānta though they are entitled to have the same knowledge through other works as *itihāsa*, purāṇa etc. cf. " 'श्रावयेच्चतुरो वर्णान्' इति चेतिहासपुराणाधिगमे चातुर्वर्ण्यस्याधिकारस्मरणात् । वेदपूर्वकस्तु नास्त्यधिकारः शूद्राणामिति स्थितम् ।" ब्रह्मसूत्रभाष्यम् १।३।३८

P.171, line 18. Read — [यक्षम्

P.181, ,, 6. ,, — शोभामादधाना

P.192, ,, 21. ,, — प्रियतमं

P.193, ,, 3 ,, — पस्पर्श

P.196, ,, 22 ,, — यदेतत्

P.196, ,, 23 ,, — विद्युतो

P. 211,	f. n. 2.	Read	त्यक्तुः प्रत्यक्परं
P. 221,	line 19.	Read	इन्द्रियार्थेषु
P. 225,	line [illegible]	Read	स्वर्गे लोके
P. 226,	line 6.	Read	ब्रह्मात्मत्वेना
P. 226,	line 24.	Read	तन्मा भूदिति 'अनन्ते ज्येये'
P. xiv,	f. n.	Read	বজ্রপূর্বক
P. xv,	line 23.	Read	বায়ুকেও
P. lviii,	line 3.	Read	ব্রহ্মতত্ত্ব
P. lxix,	line 17.	Read	অন্তরিক্ষস্থানবাসী
P. lxxiii,	f. n.	Read	পিপ্পলাদ শাখার